



مراجعات في الفكر العربي المعاصر (٧)



مع الإصلاحية العربية في تمحلاتها

مراجعات نقدية

د. امحمد جبرون

nama-center.com

مراجعات في الفكر العربي المعاصر (٧)

مع الإصلاحية العربية في تمحلاتها

مراجعات نقدية

د. امحمد جبرون

مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

مع الإصلاحية العربية في تمحلاتها
(مراجعات نقدية)
د. امحمد جبرون / كاتب من المغرب

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٥م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر مركز نمــاء».



بيروت – لبنــان
هاتف: ٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧

المملكة العربية السعودية – الرياض
هاتف: ٩٦٦٥٤٥٠٣٣٣٧٦
فاكس: ٩٦٦١٤٧٠٩١٨٩
ص.ب: ٢٣٠٨٢٥ الرياض ١١٣٢١

E-mail: info@nama-center.com

الفهرسة أثناء النشر – إعداد مركز نماء للبحوث والدراسات
جبرون/ امحمد
مع الإصلاحية العربية في تمحلاتها (مراجعات نقدية)، محمد اجبرون
٢٤٠ ص، (مراجعات في الفكر العربي المعاصر؛ ٧)
ببليوغرافيا ٢٣٣ – ٢٤٠
١. الفكر العربي المعاصر. ٢. رموز النهضة والإصلاح. أ. العنوان. ب. السلسلة.

ISBN: 978-614-431-835-5

فهرس المحتويات

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مُقَدِّمَة

في الحاجة إلى أصالة الإصلاح

إن حركة التحديث الإصلاحية في تحققها التاريخي بالغرب، والتي حمل مشعلها «الإنسان الأوروبي الجديد»، العقلاني، المسؤول، أحدثت نقلة نوعية في ظروف عيش هذا الإنسان، وأنقذته من كثير من الهزائم، أمام المرض، والجوع، والبرد، والخوف، وعززت الثقة بالعقل وأساليبه[1]، واستهوت بهذه النجاحات الكثيرين خارج أوروبا شرقًا وغربًا، بما فيهم المسلمين في خريف حضارتهم.

وهكذا، إذا كانت الرغبة والتطلع إلى نقل هذه الحركة إلى كافة أرجاء المعمور رغبةً عارمةً، تساوى فيها سائر البشر شرقًا وغربًا، مهما كانت أديانهم وتجاربهم، أملًا في تحسن ظروف

---

(١) كان الإنسان الأوروبي قبيل عصر النهضة يعاني من المجاعات المتتالية، وانعدام الأمن الذي اضطره إلى التخلي عن حريته والارتماء في أحضان الإقطاعيين . . . ، ولم يستطع التخلص من هذه الويلات إلا بعد عصر النهضة، وما جلبته له القيم الجديدة.

عيشهم[1]، فإن هذه الرغبة في البلاد العربية والإسلامية اعترضتها بعض العوارض، من أبرزها: **الظهور الإمبريالي** للغرب الليبرالي، الشيء الذي جعل تقليده، والإفادة منه أمرًا مقرونًا بطعم الخيانة، أو في أحسن الظروف ملتبسًا ومتلبسًا بها، وهو ما أثر على محالات الاقتباس والإفادة؛ **والتعارض بين تحقق مفهوم الإنسان الجديد (العقلاني والمسؤول) والنفوذ الديني**، الذي يعكس الخصوصية التاريخية لنشأة الإصلاح الغربي.

إن الظروف التي أحاطت باستقبال نموذج التجربة الإصلاحية الغربية بالعالم العربي أثرت على مردوديتها الحضارية والتقدمية، وأورثت العرب سلسلة من المشاكل والخلافات لا زالت مستمرة إلى اليوم، **ففي الوقت الذي كان العقل العربي بحاجة إلى تحليل نقدي لتلك الحركة، يؤسس لمفهوم «الإنسان العربي الجديد»، ويعزز معاني المسؤولية والعقلانية في تفكير وممارسة هذا الإنسان، دون الدخول في صراع مع الإسلام، وجدنا أغلب العرب إما كارهين لهذه المعاني الجديدة التي جاءت من الغرب كرههم للمستعمر، وبالتالي مهووسين باستعادة الأصول؛ وإما متلهفين لهذه المعاني، يَلْهجون بذكرها، ويستبطنون صراعاتها وعداوتها، وخاصة صراعها مع الدين.** وقد أدت هذه الظاهرة إلى بروز اتجاهين متعارضين في الخطاب النهضوي العربي: خطاب يتساهل

(١) ولعل أكبر تجسيد لهذه الرغبة هي البعثات العلمية التي أرسلتها عدد من دول الشرق إلى أوروبا، والتصاعد الحاد لدعوات الاقتباس من الغرب التي اشتهرت في القرن ١٩م.

في نقد الذات، وبالمقابل يتطرف في نقد التجربة الإصلاحية الغربية ومخرجاتها؛ وخطاب يحتد في نقد الذات، ويتساهل مع هذه التجربة الغربية.

إن الفقر في الرؤية النقدية لتجربة الإصلاح الغربية، لم يعق من الناحية التاريخية رسوخ ما نسميه هنا بـ«بالتحديث الموضوعي»، التي تطالعنا أماراتها في كل المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، المتولدة عن زواج الإكراه بين العرب والغرب منذ القرن ١٩م على الأقل، غير أنه أفقد -بالمقابل- المشروع النهضوي العربي وحدته، وطاقته الإصلاحية، وجَعَله مرتبكا، تذروه الرياح، ويتأرجح مائلا بين الخصوصية والتغريب.

للأسف الشديد، لم ينجح العرب في التوافق تاريخيا حول مفهوم **«الإنسان العربي الجديد»، المسؤول، العقلاني، القادر على حمل أعباء النهضة والتقدم**، بالرغم من المدة الطويلة نسبيا التي تفصلهم على التعرف الأولي على تجربة الإصلاح الغربية. وقد عبرنا عن هذا الفشل في هذه الدراسة **بأزمة الأصالة في الفكر العربي**، والتي لا تعني -بالضرورة- أن يكون هذا الفكر إسلاميًا، أو خلافه، بل معناها أن يكون **انبثاقًا محليًا، أصيلًا، وإبداعًا حرًا، يغني التجربة الغربية ولا يفقرها، يغني بالأساس التجربة الإنسانية، فالتقليد الأعمى، قاتل أعمى . .**

وهكذا؛ إن الغائب الأكبر في الممارسة الفكرية العربية منذ بواكر عصر النهضة إلى اليوم تقريبًا، سوى في حالات قليلة، ما

أسماه المفكر والفيلسوف المغربي عبد الكبير الخطيبي «النقد المزدوج»، ومن القلائل الذين نجحوا في ممارسة هذا النوع من النقد الفيلسوف المغربي -أيضًا- محمد عزيز الحبابي الذي أبدع خطابًا إسلاميًا عربيًا في نقد كلٍّ الإنسية الليبرالية والإنسية التراثية في مشروعه حول الشخصانية، ومن أهم أعماله في هذا الباب «الشخصانية الإسلامية» و«من الحريات إلى التحرر».

* * *

إن هذا الكتاب هو مقاربة معرفية مندمجة، يتضافر فيها التاريخ، مع التحليل، مع النقد، لبناء محتوى معرفي علمي، يؤمن بإمكانية قيام إصلاح أصيل، لا يصطدم بالضرورة مع الإسلام، إصلاح يشق طريقه الصعب بالإبداع، ويسهم في أنسنة العالم. قد يبدو هذا الأمر للبعض أقرب إلى الحلم منه إلى الحقيقة، لكن ماضينا القريب والبعيد، يجعلنا على ثقة عالية بالمستقبل، فالأرض التي أنجبت ابن رشد، وابن خلدون، والخوارزمي . . ، لا زالت خصبة، وقادرة على الإنجاب مرة أخرى . . .

لقد قسمنا عملنا في هذه الدراسة على أربعة فصول: تناولنا في الأول منها السياق التاريخي لتلقي العرب لمفهوم النهضة والإصلاح الغربي؛ وتناولنا في الثاني مسارات الإصلاحية الكلاسيكية العربية، وأهم أجنحتها؛ بينما خصصنا الثالث لتقديم نموذج لمسار الإصلاح الذي تقدمه الليبرالية الجديدة، وفي الفصل الأخير قمنا بتقييم المنجز الإصلاحي بالعالم العربي.

بقي أن نعترف للقارئ الكريم في آخر هذه المقدمة، وقبل أن يسلم عقله لهذه العبارات، ربما وجد في بعض الأحيان نقصًا في التفاصيل، أو تجاوزا لبعض الأعلام، وبعض التجارب . . ، فليعلم أن ذلك لا يرجع لعجزنا عن الإحاطة، أو التقصي . . ، بل سبب ذلك الرئيس هو حيز هذه الدراسة، والظروف المحيطة بها، ولو استسلمنا لهوانا في بعض النقاط لطال الحديث، وتجاوز المطلوب . . ، وربما وجد في أحيان أخرى أن الحديث ربما يعني تيارًا من تيارات الإصلاحية العربية وهو التيار التغريبي أو الليبرالي، فذلك لأنه التيار الذي هيمن على الفكر الإصلاحي العربي في مراحله المتقدمة، والذي كان له نفوذ واسع على الفاعلين في مجال الإصلاح بالعالم العربي.

والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل

الأربعاء ١٢/ ١١/ ٢٠١٤

طنجة شمال المغرب

الفصل الأول

نشأة التجربة الإصلاحية العربية

الظروف والسياق المحلي والدولي

مُقَدِّمَة

إن الخطاب الإصلاحي الذي أفصح عن نفسه مع بداية العصر الحديث بالعالم العربي هو ثمرة شرعية للظروف والتحولات الكبرى التي شهدها هذا «العالم»، وأحد التمظهرات الرئيسة لسؤال الإصلاح، الذي شغل النخب والعامة على حد سواء في هذه المرحلة. فكل ميولات «الإصلاح» وتعبيراتها السياسية والثقافية والاجتماعية . . .، التي ظهرت على حياة العربي، تجد تفسيرها في السياق والظروف الخاصة التي مرت بها المنطقة العربية في بداية العصر الحديث.

لا خلاف بين الباحثين العرب وغيرهم كون انطلاق دينامية الفكر الإصلاحي بالمجال العربي كانت بتحريض من الأجنبي، وأثرًا من آثار أفعاله في حوزتنا، فقبل نزول الغرب الأوروبي بديار العرب، وحلوله بينهم أو بجوارهم لم تكن لهم حاجة واضحة وقوية للإصلاح، والتغيير، وكان إحساسهم بالقوة والتفوق، يفند كل قول بضرورة الإصلاح، ويحجبه. وبقدر وعي العربي بتغَير ميزان القوة الحضاري لصالح الغرب، وأن هذا الأخير بات قريبًا من مرابضه، كانت تحتَدُّ وتتعزز ردود فعله الإصلاحية على صعيد السياسة والفكر والثقافة . .

ومن ثم فالسبق الذي حققته بعض البيئات العربية في مضمار الفكر الإصلاحي مرتبط بالدرجة الأولى بالحضور المبكر للغرب بين أضلعها، واستفزازاته السياسية والعسكرية لأهاليها. وقد اتخذ هذا الحضور أشكالًا، وأحوالًا مختلفة، تأرجحت في غالب الأحيان بين التدخل العسكري، والضغط السياسي والدبلوماسي.

وباعتبار هذه الصلة بين الوعي بتفوق الغرب (صدمة الغرب) من جهة، وتبلور السؤال الإصلاحي بالعالم العربي من جهة ثانية، تبدو مسألة تتبع بدايات الحضور الغربي بالعالم العربي، وأخبار الصدام معه، وأثار ذلك الفكرية والثقافية مسألة حيوية، ذات أهمية بالغة لفهم نشأة الحركة الإصلاحية العربية، وتطورها، بما في ذلك نشأة التيار الليبرالي، وامتداداته[١]. ولما كان حصر هذا التفاعل في تجربة قطر واحد من أقطار العالم العربي -كما اعتاد على ذلك أغلب مؤرخي الفكر العربي- أمرا غير موضوعي، وغير كاف للحكم على ظاهرة الإصلاح بالعالم العربي، وجدنا أنفسنا ملزمين بتتبع تولد الأفكار الإصلاحية في أكثر من قطر عربي، وخاصة في بلاد المغرب، التي لا نكاد نعثر لها على ذكر في المؤلفات التي اعتنت بـ«الإصلاحية العربية»، وهو ما سنخصص له هذا الفصل.

---

(١) محمد وقيدي، نحو صياغة جديدة لأسئلة النهضة، ضمن كتاب لماذا أخفقت النهضة العربية؟ مؤلف مزدوج وقيدي والنيفر، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط. ١/ ٢٠٠٢، ص. ٨٩-٢٩٧.

I- صدمة الغرب وجذور التحديث في الخطاب الإصلاحي المغربي

إن الإرهاصات الأولى الدَّالة على تحول ميزان القوى الحضاري في المجال المتوسطي، ترجع إلى الانكسارات والهزائم العسكرية التي تكبدها المغاربة والأندلسيون أمام الممالك المسيحية فوق الأندلس، والتي ابتدأت منذ أواخر العهد الموحدي (٥٢٧- ٦٦٨هـ)، حيث بدأ المغاربة والأندلسيون يجدون صعوبة في قهر الممالك المسيحية الإسبانية والانتصار عليها[١]، واستمرت بعده في العهد المريني (٦١٦- ٨٦٩هـ)[٢].

وقد بلغ هذا الانكسار أوجه ونهايته خلال القرن ١٥م، بعدما

---

(١) من أشهر المعارك التي انهزم فيها المغاربة أمام المسيحيين بالأندلس معركة العقاب سنة ٦٠٩هـ، والتي قادها الخليفة الموحدي أبو عبد الله محمد الملقب بالناصر، والتي كانت أحد الأسباب غير المباشرة في ضعف الدولة الموحدية وسقوطها فيما بعد.

(٢) من أشنع الهزائم التي لحقت بالمرينيين بالأندلس، والتي وضعت حدًا لطموحهم في استرجاع الأقاليم المحتلة بالأندلس وقهر الممالك النصرانية هزيمة طريف سنة ٧٤٠هـ، في عهد السلطان أبي الحسن المريني (٧٣١-٧٤٩هـ)، والتي قتلت فيها زوجة السلطان وعدد من كرائمه.

نجح الأيبيريون في القضاء على مملكة غرناطة، آخر مملكة إسلامية بالأندلس سنة ٨٩٧هـ/ ١٤٩٢م، ولجوء ملكها أبو عبدالله الصغير إلى المغرب، ونجاحهم -أيضًا- في احتلال عدد من الثغور المغربية من أبرزها سبتة سنة ١٤١٥م، وطنجة سنة ١٤٧١م، والقصر الصغير سنة ١٤٥٨م(١).

غير أن هذه الانكسارات التاريخية، وما نتج عنها من تحول في ميزان القوى الحضاري لصالح الغرب، لم يؤد على صعيد الوعي إلى زحزحة الثقة في البنية الثقافية الموروثة، وتعميق سؤال الإصلاح، وحصرت المسألة في بعدها السياسي، حيث تلاشت الهزات الارتدادية لهذا الانكسار، الذي كان يفترض أن تصل آثاره إلى الثقافة. ونتيجة لهذا الاختزال والحصر في فهم التحول الحضاري الكبير سقطت الدولة المرينية بالمغرب (٨٦٩هـ)، وأعقبتها الدولة السعدية (١٥٠٩- ١٦٢٧م) بمشروعها الجهادي والتحريري، التي تفاءل بوصولها إلى السلطة الكثيرون، وظنوا أنها قادرة على استعادة الأندلس والثغور المغربية المحتلة من طرف الإسبان والبرتغاليين. وقد حاول بعض السلاطين السعديين -فعلًا- استعادة بعض الثغور المحتلة، منذ بداية دولتهم، ونجحوا في طرد البرتغاليين من أكثر من موقع بالجنوب المغربي، وتعتبر معركة وادي المخازن العظيمة (١٥٧٨م) في هذا السياق رمزًا لهذه السياسة

(١) هذه فقط بعض الأمثلة لمدن مغربية احتلت في الشمال، وهناك مجموعة أخرى على الساحل الغربي سقطت في يد الاحتلال في هذه الفترة.

التحريرية والجهادية، التي قضى فيها ملك البرتغال دون سبستيان Don Sebastian، ومعه الآلاف من الجنود البرتغاليين والصليبيين من دول أوروبا المختلفة[1]، وانتهت بنصر عظيم للمغاربة، تردد صداه قويا في أروقة قصور وبلاطات أوروبا، وأعاد بعضا من الثقة في القدرات العسكرية للمغاربة، وهو ما ترجمته التهاني الوافدة إلى البلاط السعدي من مختلف العواصم الأوروبية[2].

إن النصر الذي حققه جند المغرب في معركة وادي المخازن، بالرغم من قوته ودلالته الرمزية، لم يُغْرِ حكام المغرب بتجديد الغزو للشمال، ولم يغذ أحلامهم بالعودة للأندلس، واقتصروا على تحرير الثغور المحتلة من البرتغاليين، وتفادوا الصدام مع القوى الإيبيرية وخاصة إسبانيا، واستبدلوا ذلك بأهداف جديدة في الجنوب، وذلك لمزاحمة التوغل الاستعماري في إفريقيا الغربية، الذي كان يروم قطع أوصال التجارة الصحراوية المغربية، وتنفيذ نوع من الحصار على المغرب[3]، الذي كان يمثل طليعة العالم

---

(١) امحمد جبرون، فصول من تاريخ المغرب والأندلس، دار أبي رقراق، الرباط، ط. ١/ ٢٠١٣، ص. ٨٠.

(٢) نفسه، ص. ٨١-٨٣.

(٣) تعتبر إفريقيا الصحراوية وإفريقيا جنوب الصحراء المجال الحيوي للمغرب منذ القدم، اقتصاديا وسياسيا، ويكفي في هذا السياق استحضار التجربة المرابطية، والعلاقات الاقتصادية المغربية -الإفريقية التاريخية، والتي استمرت إلى الفترة المعاصرة.

العربي والإسلامي في مواجهة اليقظة الاستعمارية الغربية في القرنين ١٦م و١٧م. وقد تمثلت هذه السياسة في حملة أحمد المنصور الذهبي على السودان الغربي، ابتداء من سنة ١٥٩٠م[1].

إن السيطرة التامة للإيبيريين على الأندلس، ونجاحهم في احتلال أكثر من مدينة ساحلية مغربية منذ القرن ١٥م على الأقل، لم يثر الوعي المغربي بشكل كاف، ولم يحرك لديه هاجس الإصلاح الشامل، الذي يتجاوز الأشكال والظواهر إلى الأعماق والجواهر. وقد ساهمت -في هذا السياق- معركة وادي المخازن بشكل أو بآخر في تضليل الوعي المغربي، وأعطته رسائل خاطئة، مفادها أن المغرب ومن ورائه العرب والمسلمين لا زالوا قادرين على إلحاق الهزيمة العسكرية بالغرب، وبالتالي استعادة الريادة والسيادة، أو على الأقل الحفاظ على استقلالهم السياسي، وقد عكس الخطاب الثقافي الذي ساد أيام السعديين وبصفة خاصة في عهد عظيمهم أحمد المنصور (ت. ١٦٠٣م) درجة كبيرة من المحافظة، حيث خلا بصفة شبه كلية من أمارات التجديد والتحديث، بالرغم من الازدهار الكمي الملحوظ[2].

لقد بقي المغرب طيلة العهد السعدي، وشطرًا من العهد العلوي -الذي ابتدأ في النصف الأول من القرن ١٧م- مطمئنًا

---

(١) الحسين بوزينب، المورسكيون وقصبة الرباط، دار أبي رقراق، الرباط، ط. ٢٠١١، ص. ١٦، ١٧.

(٢) امحمد جبرون، فصول من تاريخ المغرب والأندلس، م. س. ص. ٨٢، ٨٣.

لمراجعه الثقافية والفكرية، التي تغذي نزعات المحافظة في سائر مناحي الحياة، ولم يطرأ في نظر المغاربة إلى حدود القرن ١٩م ما يستدعي الإصلاح الثقافي والفكري، وقد زكت نتائج معركة وادي المخازن من ناحية، والصورة الكلاسيكية التي كان يحملها المغاربة عن أوربا من ناحية ثانية الموقف التقليدي والمحافظ.

ويحضرنا في هذا السياق ما سجله الوزير محمد الغساني الأندلسي في «رحلة الوزير في افتكاك الأسير»، وهي تلخيص لسفارته إلى مدريد في مهمة دبلوماسية للسلطان المولى إسماعيل (١٦٧٢- ١٧٢٧م)، كان الغرض الظاهر منها تحرير الأسرى واسترجاع بعض الكتب الإسلامية، وبالرغم من علامات الإعجاب بالازدهار والرفاه الذي كانت تحياه مدريد، والتي أبداها الوزير الغساني في أكثر من موضع من كتابه، وخاصة ما تعلق بالحدائق والمارستانات والأسواق والصحافة ..[١]، فإن ذلك لم يرق إلى درجة الافتتان بالنموذج الإسباني، والسعي للتحقق من أسبابه، وهو أمر يشترك فيه مع غيره من الرحالة الذين زاروا أوروبا قبل ق. ١٩، إذ لم يدركوا أوروبا على نحو مختلف، يسمح لهم باجتراح أفكار ورؤى إصلاحية جديدة، حيث كانت أوروبا في وعيهم هي أوروبا الصليبية، الاستبدادية، الضالة، لا تختلف كثيرا عن أوروبا العصور

(١) محمد الغساني، رحلة الوزير في افتكاك الأسير، منشورات دار السويدي للنشر، أبو ظبي، والمؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط. ١/ ٢٠٠٢، ص. ٨٤- ٩٢، ٩٤.

الوسطى، وهي صورة كاذبة ومغايرة للواقع، ولأوروبا النهضة والحداثة والعلم.

إن جملة من الأحداث ستحصل قريبًا من المغرب، وبداخله، بالإضافة إلى أسباب الاتصال مع الغرب الكثيرة والكثيفة خلال القرن ١٩م، ستعيد طرح سؤال الإصلاح بالمغرب، وبإلحاح، وستغير نسبيًا من الإجابة الثقافية عن هذا السؤال. وفي مقدمة هذه الأحداث حملة نابليون على مصر (١٧٩٨م)؛ واحتلال الجزائر (١٨٣٠م)؛ وهزيمة إسلي (١٨٤٤م).

لقد تزامنت حملة نابليون على مصر مع حكم السلطان المولى سليمان (١٧٩٧- ١٨٢٢م)، الذي عرف بسياسة الاحتراز أو الباب المسدود اتجاه الغرب، وتميزت علاقته مع فرنسا وإنجلترا .. بالحذر والاحتياط[١]. ولم يمر وقت طويل على وصول نابليون إلى مصر حتى كانت أنباء حملته تملأ المجالس بالمغرب وتناقلها الألسن، معربة عن تخوفها وسوء المنقلب والمصير بالنسبة للمسلمين، وقد ظهر هذا الخوف في خطب عدد من علماء المغرب، ومن أمثلتها ما جاء في خطبة عالم مدينة تطوان محمد بن

(١) حاول الدكتور محمد حفيظ حمان شرح أسباب سياسة المولى سليمان الاحترازية اتجاه الغرب، وأرجعها إلى عوامل كثيرة بعضها سياسيًا مرتبط بالتوتر الذي ساد البحر الأبيض المتوسط في بداية القرن ١٩، وبعضها ديني مرتبط بالموقف من العدو الذي احتل الديار وشرد الأهل بمصر. (حفيظ حمان، المغاربة والثورة الفرنسية، منشورات الزمن، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط. ١/ ٢٠٠٢، ص. ١٥٠، ١٥١).

أحمد الرهوني (ت. ١٨١٤م): «أيها الناس، لقد تغير الدين وتتابعت منا الذنوب والمعاصي وقل المراقبون لله المشفقون من يوم الأخذ بالنواصي وذلك بسبب استيلاء الكفار على أهل الإسلام . . فلهذا تسلط أهل الكفر على أهل الإسلام، واستولوا على أعظم البلاد بلا ضرب بالسيوف ولا رمي بالسهام، فما أعظمها من مصيبة أصابت الخاصة من المسلمين والعامة فليس في الحياة بعد هذا خير، ولا يزداد الحال إلا لعظيم ضير»[(١)].

ويقول عالم آخر، وهو أبو الربيع سليمان الحوات (ت. ١٨١٦م) في خطبة أخرى: «وهل نسيتم ما كان في هذا العصر، من دخول الكفار أهل مصر وعتوهم فيها وإفسادهم نهبًا يكاد يفضي إلى ارتداد أكثر أهلها، لولا أن الله تداركهم بلطفه رحمة منه وفضلًا . .»[(٢)].

وسيتعمق الخوف في نفوس المغاربة، وسيشتد مع ورود الأنباء من الجارة الجزائر، باجتياح فرنسا لها. وستتعالى الأصوات، والنداءات محرضة على الجهاد ومطالبة بالنفير العام، فقد اعتبر المغاربة من أعلى الهرم إلى أدناه أن احتلال الجزائر نذير شؤم بالنسبة لهم، وإعلان مبكر للحرب الفرنسية على المغرب[(٣)].

---

(١) نفسه، ص. ٣١.

(٢) نفسه، ص. ٣١.

(٣) أحمد بن خالد الناصري، الاستقصا لأخبار المغرب الأقصى، مج. ٣، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. ١/ ٢٠٠٧، ص. ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٩٧-٣٠٣. محمد المنوني، مظاهر يقظة المغرب، ج. ١، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة الأمنية، الرباط، ط. ١/ ١٩٧٣، ص. ٨-١٠، ٢٠، ٢٢.

ولم يستسلم المغرب لهذا الواقع الذي حاولت فرنسا أن تفرضه في الحدود الشرقية للمغرب، ورفض الاعتراف بسلطة الاحتلال، وهو ما عكسه دعم المغرب المتنوع الذي قدمه للمقاومة العسكرية التي فجرها الأمير عبد القادر بن محيي الدين في وجه الاحتلال، ودعمها بالمال والسلاح والرجال[١].

وبالرغم من الجهود التي بذلها الجزائريون مدعومين بالمغاربة من أجل طرد الاستعمار الفرنسي، فإن هذه الجهود باءت بالفشل، حيث استطاع الفرنسيون قمع الثورة الجزائرية، والقضاء عليها، وضرب قواعدها الخلفية أو سندها السياسي والمادي الذي كان يمثله المغرب، وإعلان الحرب عليه، فبعد استيلاء العدو الفرنسي على سائر المغرب الأوسط (الجزائر)، وانهزام الأمير عبد القادر، ولجوئه إلى المغرب الشرقي، زحف الجيش الفرنسي على المغرب، وشن الغارات على بني يزناسن ووجدة وأعمالها، فما كان من المغرب إلا أن جرد حملة عسكرية جمع فيها أجود ما لديه من تشكيلات عسكرية، ووضع على رأسها خليفة السلطان محمد بن عبد الرحمن، وقد كان المغاربة متحمسين لهذه المواجهة، ومتحفزين للقاء العدو، تحت تأثير الهيبة التاريخية التي ورثوها، ومنذ معركة وادي المخازن، ولم يكن يراودهم شك في انتصارهم، وظهر ذلك في تسرعهم واستعجالهم الحرب[٢].

---

(١) نفسه، ص. ٣٠٣.

(٢) انظر وصف الناصري لأجواء المعركة. (نفسه، ص. ٣٠٣-٣٠٧).

انطلقت المناوشات الحربية بين الجانبين، واستهدف الجيش الفرنسي قلب الجيش المغربي الذي كان يتركز به خليفة السلطان/ قائد الحرب، مميزا بمظلته وفرسه الأبيض وطيلسانه الأرجواني، فلم تمر ساعة من نهار، حتى انفرط عقد الجيش المغربي، وتفرق جمعه، وحلت الهزيمة به، ولعلها أسرع هزيمة لحقت بالجيش المغربي منذ ظهوره على مسرح التاريخ.

ولما كانت فرنسا من خلال هذه الحرب لا ترغب في احتلال المغرب أو السيطرة على أي جزء من أرضه، بقدر ما كانت تهدف إلى تأديبه، وإرغامه على وقف دعمه للمقاومة الجزائرية، فقد كان لها ما أرادت، واكتفت بتوقيع معاهدة «للا مغنية» مع المغرب، مليئة بالألغام، وعلى رأس هذه الألغام عدم تحديد وتسمية الحدود الشرقية للمملكة المغربية كاملة، واكتفت -فقط- بوصف الحدود الشمالية.

إن هذه الأحداث الثلاثة التي شغلت الخاصة والعامة خلال النصف الأول من القرن ١٩م، أعادت سؤال الإصلاح بالمغرب إلى الواجهة، وجعلت منه مهمة مستعجلة، لا تقبل التأجيل أو الالتفاف، وظهر ذلك في انخراط الدولة في هذا المشروع، حيث شرع السلطان سيدي محمد بن عبد الرحمن (١٨٥٩-١٨٧٣م) في تنفيذ عدد من الإصلاحات، وعلى رأسها الإصلاح العسكري، فهو أول «من نظم الجيش واتخذ العسكر على الطرق الحديثة . . ، وكان ابتداء ذلك أيام خلافته عن أبيه عقب واقعة إيسلي، وذلك

يدل على أصالة رأيه ورجحان عقله رحمه الله، ثم اجتهد في ذلك بعد موت أبيه عقب قضية تطوان لما علم أن السبب الأهم في الوقعتين هو اختلال أمر الجند»[1].

غير أن الزمن لم يمهله، ليبلغ مداه في هذا الباب، وخانته الإمكانيات المالية، والمعارضات المحيطة به من كل جانب، وكانت القاصمة حرب تطوان سنة ١٨٦٠م، التي استغل فيها الإسبان حدثًا معزولًا وبسيطًا على بوابة مدينة سبتة المحتلة لإعلان الحرب على المغرب، واجتياحه انطلاقًا من الثغر المحتل، حيث استطاع الإسبان احتلال تطوان وتشريد أهلها، ولم تتوقف هذه الحرب، وينسحب الإسبان من الحمامة البيضاء (تطوان)، إلا بعد وساطة إنجليزية، وغرامة مالية مرهقة أداها المغرب لإسبانيا، وهو ما زاد من تدهور الوضع بالمغرب.

إن الفكر الإصلاحي المغربي الذي تبلور على هامش هذه الأزمات في النصف الثاني من القرن التاسع عشر كان في جزء منه فكرا تقليديًا، يفكر في الإصلاح بنفس قوالب ومفاهيم العصر الوسيط، وتحضرنا في هذا المقام نصوص ومواقف أحمد بن خالد الناصري، التي تناول فيها بعض القضايا الإصلاحية، فرؤيته -مثلًا- للإصلاح العسكري خلت من أي تجديد، ورفضت الإفادة من

---

(١) ابن زيدان، إتحاف أعلام الناس، ج، ٣، مطابع إديال، الدار البيضاء، ١٩٩٠، ص. ٥٦٧، ٥٦٨. المنوني، مظاهر يقظة المغرب، ج. ١، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، ١٩٨٥، ص. ٧٦.

تجربة الغرب في هذا الباب[1]؛ كما أن موقفه الرافض للحجر الصحي يعكس نفس الخاصية[2].

لكن ومع تقدم القرن ١٩م، بدأت تظهر بعض النصوص التي تشتم منها رائحة الحداثة، وتحاول الإفادة من تجربة الآخر الأوروبي، من الناحيتين النظرية والتقنية، وقد تزامن هذا التطور في الفكر الإصلاحي المغربي مع حقيقة بالغة الأهمية والأثر، وهي تطور معلومات المغاربة عن الغرب الأوروبي، في طبعته الإنجليزية والفرنسية .... وقد كان لتقارير الدبلوماسيين والبعثات المغربية التي أرسلها سلاطين المغرب إلى العواصم الأوروبية دورا حاسما في هذا الباب، ومن ثم كانت النصوص الإصلاحية الأولى من تأليف هؤلاء «الدبلوماسيين» أو من أثر خبرهم ونقلهم.

ومن أهم النصوص الإصلاحية التي ظهرت في أواخر القرن ١٩م وبداية القرن ٢٠م، نقلا عن العلامة المنوني رحمة الله عليه (ت.١٩٩٩م) وغيره: «وردة الناشق، وروضة العاشق» أو «التحفة الدكالية إلى الحضرة العلية» لصاحبها أبو عثمان سعيد بن عبد الله

---

(١) الناصري، الاستقصا، ج. ٣، م. س. ص. ٣٤٥. محمد المنوني، المصادر العربية لتاريخ المغرب، ج. ٢، منشورات كلية الآداب - الرباط، مطبعة فضالة، المحمدية، ط. ١٩٨٩، ص. ١٤٠.

(٢) لقد انتبه العلامة محمد المنوني إلى الازدواجية التي كانت تسكن الخطاب الإصلاحي في هذه الحقبة، وقسم النصوص التي ظهرت خلالها إلى نصوص تقليدية وأخرى حديثة. (المنوني، المصادر العربية لتاريخ المغرب، ج. ٢، م. س. ص. ١٥٥).

الدكالي (توفي في العقد الأخير من ق. ١٩)[١]؛ و«رسالة في البوصلة التي تكون في السفن»، و«زينة النحر بعلوم البحر» للعلامة أبو إسحاق التادلي (ت. ١٨٩٤م)؛[٢] ورسائل المؤرخ أبو العباس أحمد بن خالد الناصري (ت. ١٨٩٨م)؛ «مذكرة ابن سعيد» للقائد عبد الله ابن سعيد السلوي (ت. ١٩٢٣م)[٣]، وهي جواب على استشارة السلطان له؛ و«حفظ الاستقلال ولفظ سيطرة الاحتلال» للحاج علي بن أحمد بن عبد القادر السلوي (ت. ١٩١٤)[٤]؛ و«مستقبل تجارة المغرب»، و«تعليم المرأة تعليما عربيا ابتدائيا»، و«النظام في الإسلام»، للعلامة محمد الحجوي (ت. ١٩٥٦م)[٥].

ويبدو من خلال هذه النصوص، وتجارب وسير أصحابها الأثر الواضح للتجربة النهضوية الغربية، ورغبة هؤلاء المصلحين في الإفادة من هذه التجربة في جوانب مختلفة. وإذا كان من السابق لأوانه الحديث عن المفهوم الغربي للإصلاح لدى هؤلاء وفي

---

(١) يعد أبو عثمان أحد علماء المغرب الكبار في أواخر القرن ١٩، كانت له رحلة طويلة استغرقت ٢٠ سنة، ألف كتابه هذا إلى السلطان الحسن الأول، لدلالته على سبل النهضة بعدما رأى من إحاطة أهل التنجيم وعلم الجدول به. (المنوني، مظاهر يقظة المغرب، ج. ١، م. س. ص. ٢٧٩، ٢٨٠).

(٢) نفسه، ص. ٢٥١-٢٥٤.

(٣) نفسه، ص. ١٥٨.

(٤) نفسه، ص. ١٥٨.

(٥) محمد بن الحسن الحجوي، فهرسة محمد بن الحسن الحجوي، دار ابن حزم، بيروت، ط. ١/ ٢٠٠٣، ص. ١٢٦.

نصوصهم، بحكم عوامل وموانع شتى، فإن أثر التجربة الغربية كان واضحًا في هذه النصوص الأولى، وخاصة لدى بعضها.

إن المخاض الإصلاحي الذي دخلته الدولة المغربية ومعها نخبها المقربة، وبتأثير قوي من الليبرالية الغربية، دون أن يكون هناك وعي واضح بها، سيتوقف، وسيتعرض لعملية إجهاض قاسية من طرف فرنسا، بعدما قررت احتلال المغرب، وبادرت إلى ذلك فعليًا سنة ١٩١٢م.

لقد رافق استتباب الأمر للاستعمار الفرنسي بالمغرب، وانتهاء فصل المقاومة العسكرية سنة ١٩٢٦م، ظهور عدة حقائق سياسية وحضارية جديدة، يمكن إجمالها فيما يلي: فقد أتيح للمغاربة ولأول مرة أن يتعرفوا عن قرب على النموذج النهضوي الفرنسي، ويتعرفوا -أيضًا- على عناصر قوته؛ كما أتيحت للعديد من شباب المغرب فرصة الهجرة إلى فرنسا، واستكمال التكوين والدراسة هناك، حيث وقفوا عن كثب عن جانب من التراث الثقافي والفكري الداعم لتجربة النهوض الحضاري الغربي، والذي يعتبر في جزء كبير منه ثمرة الاحتكاك بالغرب، وعاد هؤلاء بعد إتمام دراستهم بمدة قصيرة مبهورين بما رأوا وسمعوا، ومتحفزين للعمل . . .

ومن ثم، **فإن الإصلاحية المغربية، المدركة لنفسها، والمتفاعلة مع المنجز النهضوي الغربي، يمكن إرجاع ظهورها إلى بداية الثلاثينيات من القرن الماضي، وما تلاها. وقد تزامن ظهورها مع بداية النضال السياسي المغربي، وتأسيس الحركة**

الوطنية المغربية. وإن ما سبقها من إرهاصات «تحديثية» في النصف الثاني من القرن ١٩م، لا يمثل بوجه من الوجوه حلقة صلبة من حلقات الوعي بالأيديولوجية الغربية. ومن أبرز رموز التيار التحديثي بالمغرب الذين تأثروا بالتجربة الغربية علال الفاسي (ت. ١٩٧٤م)، صاحب «النقد الذاتي»؛ ومحمد بن الحسن الوزاني (ت. ١٩٧٨م) صاحب «حياة وجهاد»؛ ومحمد الحجوي (ت. ١٩٥٦م) صاحب «النظام في الإسلام» وغيره من المؤلفات، وعدد آخر من المثقفين والصحفيين الذين تأثروا بالتجربة النهضوية الغربية، ودعوا إلى اقتفاء أثرها.

وسيعرف التيار الإصلاحي المغربي تطورا نوعيًا، بعد انشقاق الحركة الوطنية المغربية، وانقسامها إلى تيار اشتراكي يساري، بقيادة الشهيد المهدي بن بركة؛ وتيار سلفي إصلاحي بقيادة الزعيم علال الفاسي، وذلك سنة ١٩٥٩م . .

وصفوة القول؛ إن التيار الإصلاحي بالمغرب في المحصلة النهائية تبلور في سياق التفاعل مع معطيين تاريخيين الأول، يتعلق بالإدراك الموضوعي والعميق لظاهر التخلف والانحطاط أمام الغرب الصاعد والقاهر.

والثاني، يتعلق بإدراك أسرار التقدم الغربي، وازدياد المعرفة بالنموذج النهضوي الأوروبي. وإذا كان إدراك المخزن المغربي (الدولة) ومعه معظم النخبة المحلية لانحطاطهما أمام الغرب قديم، ويعود على الأقل إلى القرن ١٦م، فإن بعض الأحداث وعلى

رأسها انتصار وادي المخازن (١٥٧٨م)، ورسوخ قَدَم التقليد حال دون الإدراك العلمي للتقدم الغربي، الشيء الذي أخر ظهور «المشروع الإصلاحي» المتكامل والمتنوع إلى نزول الاحتلال، وتحديدا إلى الثلاثينيات من القرن الماضي، حيث توفر أساسه الموضوعي (سياسيًا واقتصاديًا وثقافيًا)، والذي يمكن اعتباره معطى ثالثًا في تكون تجربة الإصلاح المغربية.

II- صدمة الغرب وجذور التحديث
في الخطاب الإصلاحي المشرقي

لم تكن أحوال المشرق العربي تختلف عن أحوال المغرب من حيث القوة والضعف في بداية العصر الحديث، وكانت جل أقطاره امتدادا للعصر الوسيط من حيث النظم، والمؤسسات، وأنماط العيش، وهو ما جعلها تقع بسهولة تحت السيطرة العثمانية ابتداء من سنة ١٥١٦م[(١)]، التي وإن انتَمَت هي الأخرى لنفس الشروط، فإنها تفوقت في الأخذ بها، بحيث لم يواجه الجيش العثماني صعوبات كبيرة في إخضاع أقطار الشرق مجتمعة، ووصل إلى حدود المغرب الأقصى خلال سنة ١٥١٨م[(٢)].

---

(١) واجه السلطان سليم الأول الممالك في الشام وانتصر عليهم في معركة مرج دابق سنة ١٥١٦م، وواجه ممالك مصر في الريدانية سنة ١٥١٧م، وقام شريف مكة بعد سقوط الشام ومصر تحت السيطرة العثمانية بإرسال مفاتيح الحرمين إلى السلطان سليم واعلن خضوعه له. (خليل آينالجيك، تاريخ الدولة العثمانية من النشوء إلى الانحدار، ترجمة محمد .م. الأرناؤوط، دار المدار الإسلامي، ط. ١/ ٢٠٠٢، ص. ٥٥).

(٢) دخلت الجزائر بقيادة خير الدين بارباروسا تحت نفوذ الدولة العثمانية سنة ١٥١٨، وتبعتها تونس في سنة ١٥٧٤م، بعد حملة سنان باشا عليها.

يعتبر تاريخ العرب تحت الحكم العثماني، الذي ابتدأ مع بداية القرن ١٦م، المرآة التي تجلت على صفحاتها أحداث ووقائع الصدمة مع الغرب الأوربي، حيث تزامنت التحرشات الأوروبية بالعالم العربي مع صعود قوة العثمانيين في البحر الأبيض المتوسط، وانتصاراتهم المدوية، التي توجت في الناحية الشرقية بالسيطرة على الشرق (الشام ومصر والحجاز)، ومن ثم يمكن تلمس بعضا من الشروط الموضوعية للفكر النهضوي العربي، باتجاهاته المختلفة في الأوضاع و«التواريخ» المحلية للعالم العربي في العهد العثماني.

إن الدولة العثمانية التي تزامن ظهورها وازدهارها مع النهضة الأوروبية، لم تعرف تجديدًا كبيرًا في أسرار التقدم وأسبابه، بحيث بقيت وفية لأسبابه التقليدية، وعلى رأسها الاعتماد على الغزو في تحصيل القوة الاقتصادية والمادية، والاعتماد على العصبية (الانكشارية) . . ، ولم تنجح -بالمقابل- في إحداث ثورة تقنية أو صناعية، كما حصل قريبًا منها في الغرب، وهو ما جعل أفقها السياسي والنهضوي مسدودًا ومحدودًا، شأنها في ذلك شأن سابقاتها من الدول السلطانية بالعالم العربي، ومن ثم فشلت في التجديد الحضاري للأمة المسلمة، ولكنها أجلت -نسبيًا- السيطرة الغربية على العالم العربي.

والجدير بالذكر في هذا السياق أن الطابع التقليدي والمحافظ للدولة العثمانية، لم يمنعها من تحقيق انتصارات كبيرة على الغرب

المسيحي في فجر نهضته، وأهمها فتح القسطنطينية عام ١٤٤٥م، والسيطرة على مدينة بودا (بودابست) عاصمة المجر ١٥٢٦م، وحصار فيينا سنة ١٥٢٩م، وذلك على حساب قوى عالمية كبرى مثل الامبراطورية الرومانية الجرمانية المقدسة بزعامة شارل الخامس (١٥٠٠-١٥٥٨م)؛ والمملكة الفرنسية بزعامة فرنسوا الأول (١٤٩٤-١٥٤٧م).

لقد نجح العثمانيون في القضاء على المماليك ببلاد الشام ومصر، وبسطوا نفوذهم على هذه البلاد في عهد السلطان سليم الأول ما بين ١٥١٦ و١٥١٧، دون أن يحدثوا تغييرا كبيرا في النظام العام، حيث استمر الوضع على ما كان عليه في السابق[١]، ثم حركوا -بعد ذلك- أسطولهم باتجاه البحر الأحمر والخليج العربي لفك الحصار البرتغالي على السواحل العربية، الذي ألحق أضرارا كبيرة بالتجارة العربية، وضرب في العمق الوساطة الاستراتيجية التي كانت تقوم بها موانئ الشرق العربي وطرقه بين بلاد الهند وأوروبا[٢].

إن النجاحات العسكرية التي حققها العثمانيون خلال القرنين ١٥م و١٦م في الواجهتين الغربية والشرقية، لم تكن لتقلل من آثار عوامل ضعفٍ بنيوية وعميقة، تفعل فعلها ببطء في جذور الدولة، وأسسها

(١) أحمد طربين، تاريخ المشرق العربي المعاصر، المطبعة الجديدة، دمشق، ١٩٨٥-١٩٨٦، ص. ١٩.

(٢) نفسه، ص. ٢٢.

التاريخية والحضارية، وقد ظهر هذا الضعف سافرا -أول الأمر- في عجز الإمبراطورية على وقف تغلغل دول النهضة الأوروبية بالعالم الإسلامي، وتحديدًا فرنسا وإنجلترا، ومن قبلهما البرتغال[1]، وتُوجت هذه التوغلات بحملة نابليون على مصر على رأس القرن ١٨م، التي تعتبر تطورا خطيرا في علاقة المشرق العربي بأوروبا، فقبل هذه الحملة لم تكن جرأة وجسارة الغرب تتجاوز الأطراف والثغور الساحلية كما ظهر ذلك في شمال إفريقيا أو إفريقيا الشرقية والبحر الأحمر، لكن مع حملة نابليون بدا أن طموح الغرب لا تحده حدود، وأن المرحلة التالية من الغزو، تستهدف باطن العالم العربي، ولم تعد تقنع بالأطراف، وهو ما تجسد في احتلال الجزائر سنة ١٨٣٠م، ومصر سنة ١٨٨٢م.

إن ردَّ فعل الدولة العثمانية على التحرشات الغربية بالعالم العربي قبل حملة نابليون -وهي المسؤولة سياسيًا وقانونيًا على إيالاتها بالمشرق والمغرب- كان ضعيفًا وهزيلًا، حيث عمدت في البداية إلى سياسة الباب المسدود مع الغرب، وحاولت من خلال هذه السياسة اتقاء شر المُداخلات الغربية وخاصة في الإيالات العربية التابعة لها، غير أن هذه السياسة سرعان ما بان عُوارها، واقتنع أصحاب الشأن العثماني أن الحل لمواجهة التحديات

(١) انظر التفاصيل الكاملة لهذا التوغل لدى محمد حميد سليمان. (محمد حميد سليمان، الغزو البرتغالي للجنوب العربي والخليج، مركز زايد للتراث والتاريخ، العين، الإمارات العربية، ط. ٢٠٠٠).

المحدقة بالدولة، والتي تهدد وجودها من الأصل هو الإصلاح والتجديد، وليس الانغلاق، وهو ما أدخل الدولة عهد التنظيمات في النصف الأول من القرن ١٩م[١].

غير أن الرتق كان قد اتسع على الرقع، بحيث عجز العثمانيون على حماية ممتلكاتهم الشرقية والإفريقية، وظهر ذلك جليًا في انهزام حامياتهم بمصر أمام جيش نابليون، والتحرك البطيء للإمبراطورية ضد الفرنسيين، الذي يرجع بعضه لتصديقها للدعاية الفرنسية، كون هدف الحملة تأديب أمراء المماليك المفتئتين على السلطان . .

إن عجز الباب العالي على حماية ممتلكاته بالمشرق العربي من جهة، وإصرار الغرب على تعزيز نفوذه وحضوره بهذه المنطقة من جهة ثانية، حرك إرادة الاستقلال والإصلاح في جسد الإمبراطورية، وهيأ الأسباب لظهور عدد من مشاريع الإصلاح والمقاومة والاستقلال في عدد من الإيالات العثمانية بالمشرق العربي وشمال إفريقيا، وسنحاول فيما يلي رصد أهم الوقائع والأحداث المحيطة بظهور هذه المشاريع والحركات الإصلاحية، وسنقصر حديثنا على تجربة محمد عليّ بمصر؛ والتجربة الوهابية بالحجاز؛ والتجربة المهدية بالسودان؛ والتجربة السنوسية بليبيا، التي نلحقها مجازا بالمشرق.

---

(١) نفسه، ص. ٢٣.

١- تجربة محمد عليّ بمصر:

لقد استطاع محمد عليّ، الذي جاء إلى مصر على رأس كتيبة من الجند للمشاركة في طرد الفرنسيين، أن يستقل بحكم مصر سنة ١٨٠٥م، ويقصي المماليك والانكشارية العثمانية، بعد سنتين تقريبًا من رحيل الفرنسيين، الذين لم تتجاوز مدة حكمهم بمصر الثلاث سنوات، ومن ثم مهد الطريق لإقامة مشروع نهضوي عربي، قادر على الوقوف في وجه الأطماع الأوروبية الإنجليزية والفرنسية، ومستقل عن الوصاية العثمانية.

أظهرت السياسة التي اتبعها محمد علي إدراكًا عميقًا لأسباب التقدم والغلبة الغربية، فقد اتجه -في البداية- نحو بناء جيش نظامي بالاعتماد على الخبرة الفرنسية؛ والإصلاح الاقتصادي الذي مكن الدولة من وضع يدها على معظم موارد البلد، وتشجيع التجارة، وخلق نسيج صناعي[1]. غير أن مشروعًا بهذا الحجم والطموح، كان يحتاج إلى موارد بشرية مؤهلة، وكُفْأَة، وهو ما كانت تفتقده مصر وباقي البلدان العربية، الشيء الذي دفعه إلى تدشين ثورة ثقافية، وتعبئة كل الجهود من أجل التعليم والتدريب والتأهيل..

إن من أهم الخطوات التي اتخذها محمد علي باشا، وأبلغها أثرا في التاريخ العربي، تلك المرتبطة بالتعليم والترجمة والنشر، «فالجهد الكبير الذي صرفه في هذا السبيل، يمكن تصوره من خلال

---

(١) نفسه، ص. ٥٦- ٦٨.

حوار أجراه مع القنصل الروسي (دوهاميل)، ومما ورد فيه أنه حين تسلم الحكم لم يكن في مصر أكثر من مائتين يعرفون القراءة والكتابة، باستثناء الكتبة من القبط. ونشر التعليم على الطريقة الحديثة بين (أبناء العرب)، استهدف تنوير أذهان المصريين وإعدادهم للسير في طريق المدنية الحديثة جنبا إلى جنب مع أمم الغرب. لقد عني محمد علي بإنشاء المدارس لتلبية احتياجات الجيش والإدارة والبحرية والزراعة والصناعة والمنشآت العمرانية . .، فقد عمل على رفع المستوى العلمي والثقافي في البلاد، وإنشاء المدارس، وإيفاد البعوث العلمية والفنية والصناعية إلى أوروبة، وترجمة كتب العلوم والفنون وطبعها ونشرها . .، وكانت الدولة تتكفل بمعيشة الطلبة وبجميع لوازمهم، وتدفع لهم رواتب شهرية، **وظلت هذه المدارس تابعة لديوان الجهادية** الذي أنيطت به شؤون العساكر البرية وما يتصل بمصالحها وسائر أمورها . .

وإضافة إلى إنشاء المدارس وإيفاد البعوث، عني محمد علي بالترجمة لنقل علوم الغرب وفنونه إلى لغات يفهمها طلبة المدارس المصرية . . . وكان لا بد من طبع الكتب المترجمة لطرحها بين أيدي الطلبة، فأنشئت المطابع لهذا الغرض، وكان معظم الكتب المترجمة يطبع في مطبعة بولاق التي تأسست عام ١٨٢٠م . .»[١]، وبالتزامن مع هذه النهضة ظهرت الصحافة التي كانت في البداية

(١) نفسه، ص. ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٧١.

رسمية، وأول صحيفة ظهرت «الوقائع المصرية»، التي رأسها رفاعة، وكتب فيها زعماء مثل محمد عبده وسعد زغلول[1].

غير أن تربص الغرب بهذه التجربة وكيدِه لها، ليل نهار، حال دون نجاحها، واستدرجها إلى مواطن الفشل والانهيار، وفي هذا السياق كان الصراع قويًا وحادًا بين الغريمين التقليديين بالمشرق العربي فرنسا وإنجلترا، فقد عمل كل منهما على استغلال الأزمة الناشئة بين السلطان العثماني عبد المجيد (١٨٣٩- ١٨٦١م) وباشا مصر محمد عليّ بما يخدم مصالحهما، وهو ما عكسه فرمان ١٨٤١م، الذي أبقى مصر جزءا من السلطنة العثمانية، وفتح أبوابها -بالمقابل- أمام الأجانب، فكل الامتيازات التي كان يمنحها الباب العالي للأجانب، كانت تلزم محمد عليّ ودولته، وهو أمر غاية في السوء، وبالمقابل مُنح باشا مصر حق توريث الحكم لأبنائه[2].

إن مسائل الامتيازات الاقتصادية، والدَين الخارجي، والمراقبين الماليين .. في عهد خلفاء محمد عليّ باشا، وتنافس كل من فرنسا وإنجلترا حولها، خاصة مع تقدم مشروع قناة السويس، والتداعيات السياسية لكل ذلك، كانت قاصمة الظهر لمشروع محمد عليّ.

وبلغ الأمر غايته في عهد الخديوي إسماعيل (١٨٦٣-١٨٧٩م)،

---

(١) نفسه، ص. ٧١.

(٢) نفسه، ص. ١٣٨.

الذي تورط في قروض كبيرة ما بين ١٨٦٤ و١٨٦٨م، بلغت قيمتها ١٩ مليون جنيه، والتي ارتفعت بعده إلى ٩٥ مليون جنيه في عهد الخديوي توفيق[١]، ذلك أن رغبة إيالة مصر في الاستقلال التام عن السلطنة من جهة، وحرص الباب العالي على الحفاظ على نفوذه في مصر من جهة ثانية، وفَّر لكل من فرنسا وإنجلترا بيئة خصبة لابتزاز كلا الطرفين، في مناخ دولي متميز بالصراع وتعاظم النزعة الإمبريالية[٢].

إن الصراع بين الأجانب والخديوي إسماعيل على خلفية الامتيازات والديون بلغ ذروته مع متم القرن ١٩م، وتجسد ذلك في طلب الدول الراعية لهذا الصراع وخاصة فرنسا وإنجلترا بعزل الخديوي إسماعيل، وتنصيب الخديوي توفيق بدلًا منه، وهو ما تحقق لها سنة ١٨٧٩م. وقد تسببت سياسة الخديوي الجديد غير الوطنية في الثورة العرابية (١٨٨١م)، ثم الاحتلال الإنجليزي سنة ١٨٨٢م، الذي كان الغرض منه الحيلولة دون ممارسة المصريين أي شكل من أشكال السيادة الوطنية، التي كان يرمز لها عرابي ومن وراءه.

إن تجربة محمد عليّ وبعض خلفائه، التي كانت تستهدف تحرير إرادة الأمة، ووضعها على سكة النهضة والتقدم، باستقلال عن الغرب، انتهت إلى الارتماء في أحضانه، وجلب المزيد من

(١) نفسه، ص. ١٦٣.

(٢) نفسه، ص. ١٤٢- ١٤٥.

تدخلاته، وهو ما تمثل -في البداية- في الوصاية المالية الإنجليزية والفرنسية، التي فرضت على الإيالة المصرية بعد وفاة محمد عليّ؛ والتي مهدت الطريق أمام إنجلترا لاحتلالها بعد الثورة العرابية.

٢- تجربة محمد بن عبد الوهاب بالحجاز:

كانت بلاد نجد والحجاز قبل ظهور الدعوة الوهابية من الناحية السياسية تابعة للباب العالي، وتدين بالولاء للخليفة العثماني منذ بداية القرن ١٦م، حيث بادر شريف مكة بعد سقوط الشام ومصر في قبضة العثمانيين (ما بين ١٥١٦ و١٥١٧م) إلى تقديم مفاتيح الحرمين إلى السلطان العثماني سليم الأول (١٥١٢- ١٥٢٠م).

وكانت الأوضاع الدينية والسياسية بنجد والحجاز على ما يصفها به عدد من مؤرخي هذه المرحلة سيئة، وتعاني من انتشار الشعوذة، والشركيات بألوانها وأنواعها، والتناحر القبلي . . ، ونسوق في هذا المقام نصًا معبرا عن هذه الأوضاع لعثمان بن عبد الله بن بشر (١٨٧١م) من تاريخه الموسوم «عنوان المجد في تاريخ نجد»، والذي يضع القارئ أمام الحقائق الأساسية بجزيرة العرب إبان ظهور محمد بن عبد الوهاب.

يقول ابن بشر: «والسبب الذي أحدث ذلك في نجد والله أعلم، أن الأعراب إذا نزلوا في البلدان وقت الثمار صار معهم رجال ونساء يتطببون ويداوون، فإذا كان في أحد من أهل البلد مرض أو في بعض أعضائه جاء أهله إلى متطببة ذلك القطين من البادية. فيسألونهم عن دواء علّته، فيقولون لهم: اذبحوا في

الموضع الفلاني كذا وكذا . . ، وذلك ليحققوا لهم معرفتهم عند هؤلاء الجهلة. ثم يقولون لهم: لا تسموا الله على ذبحه، واعطوا المريض منه كذا وكذا، وكلوا كذا وكذا، واتركوا كذا وكذا، فربما يشفي الله مريضهم فتنة لهم واستدارجًا، وربما يوافق وقت الشفا، حتى كثر ذلك في الناس وطال عليهم الأمد، فوقعوا في عظائم بهذا السبب، وليس للناس من ينهاهم عن ذلك، فيصدع بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ورؤساء البلدان . . **وظلمتهم لا يعرفون إلا ظلم الرعايا والجور والقتال لبعضهم البعض**. فلما تحقق الشيخ ﷺ معرفة التوحيد، ومعرفة نواقضه، وما وقع فيه كثير من الناس من هذه البدع المظلة، صار ينكر هذه الأشياء، واستحسن الناس ما يقول»[1].

إن هذه الأوضاع -كما هو واضح من هذا النص وغيره- حرَّكت إرادة الإصلاح لدى الشيخ محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣-١٧٩١م)، وجعلته يجوب نجد، صادعًا بالدعوة، التي كان قوامها التوحيد الخالص . . . . ولم تكن هذه الدعوة في البداية مُرَحبا بها بين أهل نجد، وخاصة رؤساءهم، مما اضطره إلى التنقل بين أكثر من مكان، إلى أن وجد ملاذه عند أمير الدَّرْعِيَّة[2]، محمد بن سعود

(١) عثمان بن عبد الله ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد، تحقيق عبد الرحمن آل الشيخ، مطبوعات دارة الملك عبد العزيز، ط. ٤/ ١٩٨٢، ص. ٣٤.

(٢) الدرعية حاضرة صحراوية سعودية تقع وسط البلاد إلى الشمال الغربي من العاصمة الرياض.

(ت. ١٧٦٥م) وسط صحراء نجد، الذي رحب به، وأمَّنه، وآمن بدعوته، وعزَّرَه[١]. ويشكل هذا اللقاء بين الشيخ محمد بن عبد الوهاب وابن سعود، الذي تم حوالي ١٧٤٤م الانطلاقة الفعلية للمشروع السياسي الوهابي، الذي تولى أمره السياسي محمد بن سعود، بينما اقتصر الشيخ الداعية على دوره التربوي والتوجيهي، ومما يلفت الانتباه في هذا الاتفاق ما شرطه محمد بن سعود على الشيخ حيث ألزمه بـ«ألا يتعرضه فيما يأخذه من أهل الدرعية مثل الذي كان . . يأخذه رؤساء البلدان على رعاياهم»[٢].

لقد شهدت الدولة الوهابية السعودية في هذه المرحلة توسعات مهمة، وأخضعت لسلطانها معظم قبائل الجزيرة خاصة في نجد والحجاز، بما في ذلك المدينتين المقدستين مكة والمدينة، وذلك لتفوقها العسكري، وصلابة وجَلَد جيشها، الذي انضافت إلى مقوماته المادية مقومات روحية أخرى، أعطته التفوق على غيره من جيوش المنطقة[٣].

إن هذا الظهور السياسي والعسكري للحركة الوهابية المتحالفة مع أمير الدرعية أدخلها في صراع حاد وقوي مع العثمانيين، الذين

(١) ابن بشر، عنوان المجد، م. س. ص. ٣٧-٤٣. جان ريمون، التذكرة في أصل الوهابيين ودولتهم، ترجمة محمد خير البقاعي، منشورات دارة الملك عبد العزيز، الرياض، ١٤٢٤هـ، ص. ٥٠.

(٢) ابن بشر، عنوان المجد، م. س. ص. ٤٢.

(٣) جان ريمون، التذكرة في أصل الوهابيين، م. س. ص. ٥٢-٥٥.

كانوا يعتبرون الحجاز وما صاقبه داخلًا في ممتلكاتهم، وقد تمثل هذا الصراع -في البداية- في حملة باشا بغداد سليمان الثاني (١٧٩٧/١٧٩٨م) على الأحساء، والصدام مع كل من والي دمشق، وباشا جدة ..[1]، والتي فشلت كلها في القضاء على دولتهم، وإعادة عقارب الساعة إلى الوراء. واستمرت النسخة الأولى من هذه الدولة إلى سنة ١٨١٨م، وهي السنة التي نجح فيها إبراهيم باشا ابن محمد عليّ في اقتحام قاعدتها، واحتلال الدَّرْعية، غير أن هذا النجاح العسكري لم يقض على الفكرة الوهابية، التي بقيت حيَّة في النفوس، وتتحين الفرص للظهور، وهو ما جسده قيام الدولة السعودية الثانية (١٨١٩م)، الذي سيعيد مرة ثانية المشروع الوهابي إلى الواجهة.

لكن، مما يلاحظ في هذا السياق، أن الصراع الوهابي العثماني خلال القرن ١٩م، لم يكسب الحركة الوهابية مشروعية نهضوية، ولم يجدد مقالتها الإصلاحية، التي حافظت على صبغتها الأولى، وحَرْفِيَّتها.

وصفوة القول؛ إن الحركة الوهابية كحركة إصلاحية كانت مشدودة لخصوصيات بطن الجزيرة العربية، ومتأثرة ببيئتها الثقافية والحضارية، ولم يظهر عليها التأثر بالظروف الإقليمية والدولية في القرن ١٨م، فانطلاقًا من نصوص الشيخ محمد بن عبد الوهاب،

(١) أحمد طربين، تاريخ المشرق العربي، م. س. ص. ١١١-١١٣.

ونصوص المؤرخين الذين تحدثوا عن نجد في القرن ١٨م، حيث ظهرت الحركة، لا نجد أية إشارة لطموحات نهضوية وإصلاحية في دعوة الشيخ وأتباعه تتجاوز الإصلاح العقدي والأخلاقي، ولا نعثر على ربط ما بين الانحطاط العقدي والأخلاقي الذي ساد الجزيرة والانحطاط الحضاري والإنساني للأمة المسلمة[١]، وكل محاولات تأطير الحركة الوهابية تأطيرا نهضويًا، والتي يقوم بها البعض، هي محاولات متأخرة، وفيها قدر من التعسف، والتجني على حقيقة الحركة[٢].

ويرجع ضمور البعد النهضوي في مشروع محمد بن

(١) لقد رجعنا في تحقيق هذه المسألة إلى مجموعة رسائل الشيخ محمد بن عبد الوهاب لأكثر من جهة وعالم ورئيس في فترة ظهوره، فلم نجد من بينها أي ربط أو صلة بين دعوته التوحيدية وحال الأمة في ضعفها وهوانها. (محمد بن عبد الوهاب، مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب، القسم الخامس الخاص بالرسائل الشخصية، أعدها للنشر عبد العزيز بن زيد الرومي ومحمد بلتاجي وسعيد حجاب، المركز الإسلامي للطباعة والنشر، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ١٣٨٣هـ، ص.١١٠، ١٥٠).

(٢) يقول أحمد طربين في تاريخه عن هذه الحركة: بدأت الحركة الوهابية في منتصف بداية القرن ١٨ على شكل انبعاث ديني يهدف إلى نبذ البدع والخرافات التي تفشت بين العرب المسلمين .. وهي من هذا القبيل تعتبر ثورة على النظام الديني للدولة العثمانية ... ومنشئها كان مصلحًا صادقًا أثارت تعاليمه بعثًا دينيًا يمثل معارضة قوية للحكم العثماني الذي لم يستطع في نظره أن يحافظ على ممتلكات الدولة الإسلامية بسبب اختلال أموره ودخول البدع والضلالات في عقيدته الدينية، على نحو أطمع الكفار في هذه الممتلكات؛. (أحمد طربين، تاريخ المشرق العربي، م. س. ص.١٠٨).

عبد الوهاب -في تقديرنا- إلى عزلة المنطقة التي ظهر بها، وبعدها عن مراكز الاحتكاك الحضاري في هذه الحقبة، فمنطقة العيينة، والدرعية من بعدها، كانت نائمة في الصحراء، ولم ينلها من شر خروج النصارى إلى ديار المسلمين شيء، وحتى صاحب الدعوة لم تكن له رحلة إلى الثغور العربية، واطلاع واسع على خبرها، باستثناء مقامه القصير بالبصرة، على ما تظهره سيرته، وهو ما جعل الوهابية بفعل هذه العوامل دعوة عقدية وأخلاقية في المقام الأول، وأي تأويل يَبْعُدُ بها عن هذا الجوهر فيه قدر كبير من التحريف، وإفساد لطبيعتها، ورسالتها الإصلاحية.

٣- تجربة محمد أحمد المهدي بالسودان:

خلافًا للحركة الوهابية جاءت حركة محمد أحمد المهدي (١٨٤٤- ١٨٨٥م) بالسودان ردَّ فعلٍ على أحوال سياسية مضطربة، تتسم بالهيمنة والنفوذ الأجنبي، الذي تمثل في التدخلات الإنجليزية من خلال مصر، وسياسة محاربة الرق الصارمة ...[١]، حيث قدمت نفسها منذ البداية ككيان سياسي معادٍ للاضطهاد الذي كانت تمارسه السلطات الأجنبية بالبلاد (العثمانية - المصرية والإنجليزية)، الشيء الذي أكسب حركة محمد المهدي شرعية

(١) لقد تحدث أحمد طربين في صفحات طويلة عن السياسة القمعية التي نفذتها السلطات المصرية-التركية المدعومة من طرف الإنجليز، وخاصة في الجانب المتعلق بمحاربة الرق، وملاحقة تجاره، مما هيأ الظروف للثورة المهدية وساعدها على النجاح. (أحمد طربين، تاريخ المشرق، م. س. ص. ١٩٢-٢٠٠).

تحررية وإصلاحية، رامت من بين ما رامته بناء السودان الحديث، وقبل الخوض في تفاصيل مشروع المهدي وأفكاره، لا بأس من التمهيد بذكر سياقه التاريخي.

كان أول ظهور لمحمد المهدي بالسودان في جزيرة أبا على النيل الأبيض، حيث بنى هناك مسجدًا وخلوة للتدريس، بعدما اشتد عوده علميًا وروحيًا، بسبب تعاطيه المبكر للعلم، والتحاقه بالطريقة السمانية الصوفية[1]. وبعد مدة وجيزة من استقراره بآبا كثر أتباعه، وقصده الناس للتبرك[2].

ومن جزيرة أبا أعلن محمد أحمد نفسه مهديًا حوالي عام ١٨٨٠م، وراسل العلماء السودانيين داعيًا إياهم لنصرة الدين، وتأييد المهدية. وبعد ذيوع خبره، وسماع الحَكِمْدار رؤوف باشا به، أرسل حملة عسكرية للقبض عليه، وحسم أمره، فهزمها المهدي وقتل أغلب أفرادها سنة ١٨٨١م، ثم نأى بجانبه إلى جبال النوبة في كردفان[3]، حيث تعاظم قدره وازداد أتباعه، فدعا من آمن بدعوته إلى الجهاد وسماهم الأنصار. وفشل حكمدار السودان في القضاء عليه بالرغم من محاولاته المتكررة.

---

(١) الطريقة السمانية هي من كبرى الطرق الصوفية بالسودان، ومن أبرز شيوخها الشيخ أحمد الطيب البشير، وكان ينتسب إليها الآلاف من السودانيين، وقد التحق بها محمد أحمد في عهد حفيد الشيخ المؤسس محمد شريف سنة ١٨٦١م.

(٢) أحمد طربين، تاريخ المشرق العربي، م. س. ص. ٢٠٠.

(٣) تقع كردفان وسط السودان.

ومما ساعد المهدي على الإفلات من الملاحقات في بداياته انشغال مصر في عهد العرابيين بأزماتها الداخلية المتلاحقة، الشيء الذي أعجزها عن تقديم الدعم الكافي لحكمدارها رؤوف باشا الذي يمكنه من القضاء على حركة المهدي، وبالمقابل حملوه مسؤولية الفشل في هذا الأمر، وتمثل هذا الموقف في تعيين حكمدار جديد بدلًا من رؤوف، وهو عبد القادر حلمي باشا سنة ١٨٨٢م، وهي السنة التي فقدت فيها مصر استقلالها، الشيء الذي سيعقد الوضع في السودان، وسيضفي على الصراع طابعًا خاصًا[١].

إن احتلال الإنجليز للقطر المصري عقب الثورة العرابية من جهة، والانتصارات الأولى التي حققها المهدي على جيوش الحكومة من جهة ثانية، ستعزز ثقة الناس به، وفي صدق دعواه، حيث التحقت به العديد من الوفود من مديريات كردفان ودارفور . . .، وهو ما سينقل حركة المهدي من طور الدفاع إلى الهجوم، وتمثل ذلك في محاصرة الأبيض عاصمة كردفان سنة ١٨٨٢م، والسيطرة عليها سنة ١٨٨٣م، ولم تفلح المحاولات الإنجليزية في إنقاذ حاميتها هناك[٢].

ومن أقوى المعارك، وأهم الانتصارات التي حققها المهدي على أعدائه من الإنجليز والمصريين في العهد الأول، تلك التي

(١) نفسه، ص. ٢٠١.

(٢) نفسه، ص. ٢٠٢-٢٠٣.

لاقى فيها حملة الحكِمدار الجديد علاء الدين باشا، والجنرال وليام هيكس William Hicks، والتي كان قوام جندها اثني عشر ألفًا، ونجح المهدي في إبادة جندها، وقتل قادتها، وعلى رأسهم علاء الدين باشا والجنرال هيكس Hicks، وذلك أواخر سنة ١٨٨٣م. وكان من نتائج هذه الهزيمة الشنيعة، وغيرها من الهزائم إلزام إنجلترا لمصر بالجلاء عن السودان، وطالبتها بسحب قواتها منه، وهو ما تم الشروع فيه خلال سنة ١٨٨٤م[١]، غير أن المهدي لم يمهل المصريين ومعهم الإنجليز حتى ينسحبوا بسلام، بل استمر في ضربهم عسكريًا، وتمكن من السيطرة على الخرطوم، وقتل حاميتها وقائدها شارلزغردون Charles Gordon الإنجليزي سنة ١٨٨٥م[٢].

إن أهم ما ميز حركة المهدي عن غيرها من الحركات التحررية في هذا العهد، هو رؤيتها السياسية الواضحة، التي جعلت بموجبها من الوجود الأجنبي التركي- المصري عدوها الرئيس، واستخدمت في سياق صراعها مع هذا العدو، ومن أجل تعبئة الوجدان السوداني ضده وسيلتين فعالتين؛ الأولى الثقافة الصوفية، والثانية الفكرة المهدوية.

لقد سمحت الرمزية الصوفية لمحمد أحمد (المهدي) في جمع الناس حوله، وإصلاح تدينهم وتنقيته من الشوائب، دون أن يغفل

---

(١) نفسه، ص. ٢٠٣-٢٠٥، ٢٠٦.

(٢) نفسه، ص. ٢٠٩.

عن ربط ذلك، بانحطاط وتردي المسلمين، «فالشريعة معطلة، والحكومة والقضاء يقومان على العرف والعادة والقوانين الوضعية. ويغلب على الحكام التساهل في تطبيق أوامر الدين ونواهيه، فضلًا عن البدع والضلالات والشوائب والخرافات التي علقت بالدين، وسيطرت على سواد الأمة، وأبعدتهم عن جوهره الأول وعموده الأصلي . .»، ومن ثم دعا أصحابه إلى قيم التقشف والزهد[1].

والدعوة إلى نبذ الدنيا أو الزهد ربطها المهدي بواقع تكالب الناس على الوظائف والأموال، وتكالبهم على النظام التركي- المصري، فالخروج من خدمة الحكومة يدخل المرء في خدمة الله[2]، وكانت هذه القضية ملمحًا رئيسًا في الدعوة الصوفية لمحمد أحمد (المهدي).

غير أن هذه الدعوة تبقى ناقصة، وغير ذات أثر إذا لم يسندها مشروع سياسي، قادر على تجسيد مبادئ هذه الدعوة وقيمها على أرض الواقع، وهو ما تهيأ لمحمد أحمد من خلال فكرة المهدوية، التي تعتبر في سياقها جوابا تحرريا وإصلاحيا للشعب السوداني، فالسودان في هذه الظروف كانت بحاجة إلى زعامة سياسية تحمل هموم شعبها، وبالنظر لمعطيات الثقافة المحلية، لم يكن هذا الأمر ممكنا خارج الإطار الصوفي، الذي عنه انبثقت فكرة المهدوية. وهذا الأمر كان واضحا لدى المهدي، يقول الإمام في هذا

---

(١) نفسه، ص. ٢٠٩.

(٢) محمد سعيد القدَّال، الإمام المهدي، دار الجيل، بيروت، ط. ١/ ١٩٩٢، ص. ٨٨.

الصدد: «الطريقة الصوفية فيها الذل والانكسار وقلّة الطعام والشراب والصبر وزيارة الأولياء»، والمهدية أيضًا فيها ستة: «الحرب والحزم والعزم والتوكل والاعتماد على الله واتفاق القول»[1].

وإجمالًا؛ إن الحركة المهدية بالسودان هي حركة تحررية محلية الطابع، تداخلت في نشأتها العوامل الدينية بالعوامل السياسية المتمثلة في الاحتلال الأجنبي، وعولت في مواجهتها للتحديات الثقافية والسياسية التي لاقتها في طريقها على المعين الديني، ففي هذا السياق يعتبر المهدي المخلص من كل الشرور والأدواء مهما كانت صعوبتها وأشكالها، وهذا واضح في منشورات مهدي السودان وآثاره التي وصلتنا.

٤- تجربة محمد بن عليّ السنوسي بليبيا:

تعتبر الحركة السنوسية من الحركات الإصلاحية البارزة التي ظهرت في بداية القرن ١٩م، بالتزامن مع تزايد الضغط الإمبريالي على العالم العربي والإسلامي. واتخذت من منطقة برقة في الشرق الليبي مقرا لها. وخلافا للحركة الوهابية بنجد والحجاز، والحركة المهدية بالسودان، تجنب السنوسيون الصدام مع الدولة العثمانية التي كان يدين لها بالولاء القطر الليبي، وحرصوا على نسج علاقات ودية مع الباب العالي، وركزوا -بالمقابل- على رسالتهم الدعوية والتربوية.

---

(١) من منشورات المهدي نقلا عن محمد سعيد القدّال. (نفسه، ص. ٩١).

وإذا كانت طاعتهم للسلطان العثماني جنبتهم الكثير من القلاقل، أو على الأقل أخرتها، فإنهم اضطروا لمواجهة الأطماع الأجنبية، ومقاومة الغزاة من الفرنسيين والإيطاليين والإنجليز في أنحاء ليبيا المختلفة، فمن هو مؤسس هذه الحركة الرائدة؟، وما هي خصائص منهجها الإصلاحي؟، وكيف واجهت الأطماع الأجنبية في قطرها؟.

لقد تأسست الحركة السنوسية من طرف محمد بن علي السنوسي (١٧٨٧-١٨٥٩م)، المزداد بمستغانم بالجزائر. نشأ يتيمًا في حضن عمَّته فاطمة المعروفة بالعلم والفضل بين أهل زمانها. ومن مستغانم كانت انطلاقته العلمية، التي حملته لأكثر من مدرسة وناحية مغربا ومشرقا[١]، فانتقل إلى فاس، وجلس إلى علماء القرويين، وأخذ عنهم علمًا كثيرًا، حتى أمسى من شيوخها، واكتسب هناك وجاهة علمية وشعبية تسببت له في بعض المشاكل مع سلطان المغرب آنذاك المولى سليمان (١٧٩٧-١٨٢٢م).

وقد كانت إقامة محمد بن علي السنوسي بالمغرب التي امتدت لسبع سنينَ فرصة للوقوف على علل الأمة، وانحرافها الديني، وفرصة -أيضًا- لإدراك خطورة التهديدات الغربية التي تهدد الأمة الإسلامية[٢]، بالإضافة إلى التكوين العلمي المتين الذي

---

(١) الثمار الزكية للحركة السنوسية في ليبيا، ج. ١، ص. ٢٢، ٢٣.

(٢) نفسه، ص. ٢٦.

تلقاه عن كبار أساتذتها، وتشبعه بقيم التصوف الذي كانت فاس عاصمته[1].

وخرج محمد بن علي السنوسي من عاصمة المغرب (فاس) بعد فتنة بين السلطان المولى سليمان وعلماء المدينة، ورغبة في الحج، وذلك حوالي ١٨١٩م. وقصد -في البداية- الجزائر، وتجول بين بلداتها في الجنوب قرابة عامين[2]، وانتقل بعد ذلك إلى مكة عبر تونس، وليبيا التي مر بها حوالي ١٨٢٢م[3]، والقاهرة التي قضى بها قرابة عام (١٨٢٤م)، حيث تعرف خلالها إلى مشروع محمد عليّ الذي أثار في نفسه شجون كثيرة، ومن القاهرة قفز إلى الحجاز التي دخلها سنة ١٨٢٥م[4].

إن مكّة باعتبار مكانتها الدينية لدى كافة المسلمين، كانت ملتقى جميع مذاهب وطوائف المسلمين، وقد استفاد الشيخ السنوسي من هذه الخاصة، وعزز تكوينه، وهو ما أكسبه خبرة عالية بأساليب الدعوة والإصلاح، ومن أشهر من جلس إليهم بالحجاز العالم المغربي الكبير أحمد بن إدريس، الذي لازمه حتى وفاته، وعنه أخذ العهد والطريقة، حيث دشن أول زاوية له في الحجاز،

---

(١) نفسه، ص. ٢٨.

(٢) نفسه، ص. ٣٢.

(٣) نفسه، ص. ٣٣، ٣٤.

(٤) نفسه، ص. ٤٠.

وشرع في التعليم والتدريس بها، وكانت مدة إقامته بالحجاز خمسة عشر عامًا[1].

وأثناء وجوده بمكة تأثر بصورة أو بأخرى بالحركة الوهابية، وأُعجب بمذهبها، ويدل على ذلك، استقراره مدة من الزمان بين أتباعها في «صبيا العسير»[2]، إلى جانب شيخه أحمد بن إدريس، وتبدو دعوته في الكثير من جوانبه مشابهة لدعوة محمد بن عبد الوهاب خاصة فيما يتعلق بالدعوة إلى السنّة ونبذ الخرافة . . إلخ[3].

وفي سنة ١٨٣٩م، قرر محمد بن علي السنوسي العودة إلى المغرب، واختلفت الروايات حول سبب هذه العودة، فمنهم من يردها إلى تضييق الحكام العثمانيين عليه بمكة، ومنهم من يردها إلى رغبته في مشاركة أهله بالجزائر في الجهاد ضد النصارى الفرنسيين، وأيًّا كانت الأسباب فقد كانت عودة هذا العالم إلى المغرب إيذانا ببداية مرحلة جديدة في تجربته الإصلاحية[4].

لقد مر الشيخ السنوسي أثناء عودته من الحجاز بعدة مراكز وقرى، وكان حيثما حل وارتحل، أشاع في الناس من نور دعوته، وأسس الزوايا ومراكز التربية والتعليم، إلى أن حط الرحال ببرقة، حيث بنى زاويته البيضاء بدنقلة، وأتبعها بعدة زوايا أخرى، وشرع

---

(١) نفسه، ص. ٤٣.

(٢) تقع هذه المنطقة جنوب غرب المملكة العربية السعودية.

(٣) نفسه، ص. ٤٢.

(٤) نفسه، ص. ٤٥.

انطلاقًا منها في نشر الدعوة، ونزع الأحقاد والضغائن التي كانت متفشية بين القبائل، وعمل على بث قيم الصلاح[1]، التي رأى فيها الخلاص لأمته مما تعانيه من ضعف وانحطاط، وهو القائل يومًا: إني أفكر في حال العالم الإسلامي «الذي لا يعدو عن كونه قطيعًا من الغنم لا راعي له على الرغم من وجود سلاطينه وأمرائه ومشايخ طرقه وعلمائه، فمع أن هناك عددا كبيرا من المرشدين وعلماء الدين الموجودين في كل مكان، فإن العالم الإسلامي لا يزال مفتقرا أشد الافتقار إلى مرشد حقيقي يكون هدفه سوق العالم الإسلامي أجمع إلى غاية واحدة، ونحو غرض واحد . .»[2].

ولم يلبث الشيخ السنوسي طويلًا ببرقة، حتى قرر العودة مجددًا إلى الحجاز، والعناية بزواياه هناك، واستمر في أداء رسالته بين الحجازيين والحجاج إلى أن تغيرت الظروف، وجاء في طلبه عدد من أعيان برقة، راغبين في عودته، فقرر مصاحبتهم، غير أنه عدل عن الاستقرار ببرقة، واتجه إلى واحة الجغبوب في بطن الصحراء، وهي واحة قاسية ومالحة، لكنها توفر للشيخ السنوسي ملاذًا آمنًا، بعيدًا عن سلطة الفرنسيين، والعثمانيين، والمصريين، وعلى طريق التجارة مع السودان والحج[3].

---

(١) نفسه، ص. ٥٤-٦٠.

(٢) علي الصلابي، الثمار الزكية للحركة السنوسية في ليبيا، ج. ١، مكتبة الصحابة، الإمارات الشارقة، ومكتبة التابعين، القاهرة، ط. ١/ ٢٠٠١، ص. ٢٤.

(٣) نفسه، ص. ٦٧-٧١.

استندت دعوة محمد بن علي السنوسي إلى مجموعة من المبادئ، والثوابت، يمكن إجمالها في الآتي: العقيدة الصحيحة، حيث اعتمد ابن السنوسي في هذا الباب على «عقيدة ابن أبي زيد القيرواني»؛ وتحكيم الكتاب والسنة؛ وصدق الانتماء للإسلام؛ وتحقيق الأخوة الإسلامية[1].

ومن ثم، إن دعوة، بهذا الصدى والنجاح، لا يمكن أن تبقى بعيدة عن اهتمام الحكام والقوى الأجنبية، وفي مقدمتهم الدولة العثمانية، التي كانت تراقب أحداث الإقليم العربي المشتعل في هذا العصر، باعتبار مسؤوليتها القانونية، غير أن حنكة ومهارة محمد بن علي السنوسي من جهة، واعتباره بما جرى ويجري قريبًا منه في الحجاز مع حركة محمد بن عبد الوهاب والدولة السعودية من جهة ثانية، جنبته الصدام مع الباب العالي، حيث عمل منذ البداية على الاتصال بباشاوات ليبيا بعد تأسيس الزاوية البيضاء ببرقة، وامتدحهم وخطب ودهم في رسائل لطيفة متعددة[2]، وقد أدى هذا التواد بين الطرفين إلى تعظيم مكانة الزاوية السنوسية بليبيا، وشملها بالرعاية، وهو ما عكسته الامتيازات التي منحها إياها الباب العالي، وعلى رأسها الإعفاء من الضرائب[3].

وإذا كان السنوسيون لاعتبارات أخلاقية وسياسية تجنبوا

(١) نفسه، ص. ٨٤-٩٥.

(٢) نفسه، ص. ١٣٧-١٣٩.

(٣) نفسه، ص. ١٤٠.

الصدام مع العثمانيين بالرغم من تقصيرهم في مسؤولياتهم اتجاه إيالاتهم العربية، ونقص شرعيتهم الدينية (عدم انتساب خلافتهم لقريش)، فإنهم وجدوا أنفسهم مضطرين لمواجهة الفرنسيين في الجزائر أولًا، ثم في السودان الغربي ثانيًا. ولا تعدم الشواهد والأدلة حول مشاركة الشيخ السنوسي وأتباعه في مقاومة الاحتلال الفرنسي للجزائر، ومد المجاهدين هناك بالذخيرة والرجال[١]، كما أنه كان دائم الاستعداد والإعداد لأتباعه لمواجهة الغزو الأجنبي (الفرنسي والإيطالي والإنجليزي)، وقد تناقل الرواة عنه عدة آثار في هذا الباب[٢].

لقد تمكنت الحركة السنوسية بزعامة شيخها المؤسس محمد بن علي السنوسي من ترسيخ أقدامها في القطر الليبي، ومدت نفوذها إلى خارجه في بلاد الحجاز والسودان الغربي، الشيء الذي مكن خلفاءه من الاستمرار بعده، والحفاظ على رسالة الحركة ودورها التربوي حتى انقضاض الإيطاليين عليها سنة ١٩١١م.

لقد خَلَف محمد المهدي السنوسي أباه على رأس الزاوية سنة ١٨٥٩هـ، واستمر في قيادتها إلى أن وافته المنية سنة ١٩٠٢م. وحافظ على سيرة الشيخ المؤسس في التربية والإصلاح، غير أن أهم ما ميز عهده هو الحفاظ على علاقته الطيبة بالدولة العثمانية، وعدم تورطه في دعم الثورة العُرابية (١٨٨٢م)، بالرغم من طلب

(١) نفسه، ص. ٤٨.

(٢) نفسه، ص. ١٤٢-١٤٥.

عرابي الدعم من السنوسي، وذلك لإيمانه بأن الثورة إحدى الوسائل الجالبة لمزيد من التدخل الأجنبي[١]. أما موقفه من مهدي السودان محمد أحمد، فلم يختلف كثيرا عن موقفه من ثورة عرابي، فقد رفض -ابتداءً- دعوى المهدية التي ادعاها السوداني، ورفض التجاوب مع طلبه الذي أرسله إليه راغبًا في انضمامه إليه والتصديق بدعوته[٢].

ومقابل هذه المواقف المتشنجة من الثورات (السودان ومصر)، اجتهد محمد المهدي السنوسي في الحفاظ على علاقة الود والطاعة مع الباب العالي زمان السلطان عبد الحميد (١٨٧٦-١٩٠٩م)، ولم يؤثر على هذه العلاقة الودية امتناع السنوسي عن مساعدة الباب العالي في حربه ضد الروس، وهو ما أدى إلى تسرب الشك إلى نفس السلطان اتجاه هذه الحركة، غير أن بعثات التحقيق والتفتيش التي أرسلتها الأستانة إلى مقر الزاوية في الجغبوب والكفرة[٣]، أكد بما لا يدع مجالًا للشك، إخلاص المهدي السنوسي للباب العالي، وللجامعة الإسلامية التي كان يعمل من أجلها السلطان[٤].

وبعد وفاة محمد المهدي السنوسي في بداية القرن ٢٠م، بويع

(١) نفسه، ج. ٢، ص. ٢٣٣.

(٢) نفسه، ج. ٢، ص. ٢٣٧.

(٣) الجغبوب واحة كبيرة في داخل ليبيا وفي شرقها، بينما الكفرة تقع في أقصى الجنوب.

(٤) نفسه، ج. ٢، ص. ٢٤٥- ٢٤٧.

ابن أخيه أحمد الشريف (١٨٧٣-١٩٣٣م) رئيسًا للزاوية، الذي سيتابع نهج أسلافه في الدعوة والجهاد، ومن أهم ملامح عهده استمرار التعبئة ضد الغزو الفرنسي للصحراء الإفريقية، ومصادمة الجيش الفرنسي في أكثر من موقع بالسودان الغربي، وعُرِف من قادتها العسكريين مجموعة[١].

غير أن القاصمة التي اهتز لها الضمير الليبي، والتي لم تكن متوقعة على ما يبدو، بالرغم من الحديث المبكر والعام للسنوسيين عن الغزو الأجنبي هو الاجتياح الإيطالي لليبيا عام ١٩١١م، بعد ما تهيأت له أسباب وظروف الغزو السهل، ولعل أكبر علامات الحظ المؤامرة في هذا الباب هو إقدام الباب العالي على سحب أسلحة القلاع الليبية المواجهة للبحر، حيث يتوقع الهجوم، ونقلها للأستانة بغرض الإصلاح، ونقل جزء مهم من حامية البلد إلى اليمن . . ، الشيء الذي فتح باب ليبيا على مصراعيه أمام الإيطاليين الذين لم يتأخروا في تنفيذ مشروعهم الاستعماري، والانقضاض على القطر الليبي.

لقد دعا أحمد الشريف أتباعه للجهاد، بعدما وصله خبر الاحتلال، وأصدر نداءات متكررة للقبائل وسائر الليبيين حاثًّا إياهم على الجهاد في طرابلس وبرقة . . . ، وقد أدت هذه الزَفْرَة الجهادية إلى إعاقة تقدم الجيش الإيطالي نحو الداخل، وتكبيده خسائر

(١) نفسه، ج. ٢، م. س. ص. ٢٧٣-٢٩٢.

فادحة في معارك كثيرة، كادت تفنيه[1]. ونتيجة لتعثرها العسكري عملت إيطاليا بكل الوسائل على كسب اعتراف الباب العالي بشرعية وجودها في ليبيا، وأرغمته على التخلي عنها لصالحه، وهو ما تم في لوزان بسويسرا، من خلال اتفاقية سنة ١٩١٢م[2].

غير أن الحدث الذي عجل بسقوط الحركة السنوسية، وانسحابها من مسرح التاريخ هو استدراجها من طرف العثمانيين ومن ورائهم الإيطاليين لمحاربة الإنجليز في الجبهة الشرقية، بعد اندلاع الحرب العالمية الأولى، الشيء الذي بدد قوة أحمد الشريف، وانفرط عقد جيشه[3]. وقد انتهت هذه الملحمة الجهادية بسفر أحمد الشريف إلى إستانبول تلبية لدعوة الخليفة محمد وحيد الدين سنة ١٩١٣م[4].

وصفوة القول: إن الحركة السنوسية هي حركة إصلاحية صوفية - سنِّية، اعتمدت التربية والدعوة انطلاقًا من مؤسسة الزاوية، التي انتشرت في كافة الربوع الليبية وخارجها، كانت الغاية من ورائها استعادة المجد الحضاري للأمة، وتحصينها أمام الغزو الأجنبي، الذي يأكل أطرافها. وخلافًا للحركة المهدية بالسودان والحركة الوهابية بنجد والحجاز، لم تنازع السلطان العثماني

(١) نفسه، ج. ٢، ص. ٣٠٤-٣٢٣.

(٢) نفسه، ج. ٢، ص. ٣٤٠.

(٣) نفسه، ج. ٢، ص. ٣٧٢.

(٤) نفسه، ج. ٢، ص. ٣٩٠.

الحكم، واعترفت بشرعيته، وقدمت له فروض الطاعة والولاء، بالرغم من العيوب الكثيرة التي سجلتها على نظام الخلافة، وبقيت على هذا المواقف إلى آخر لحظة، وحتى سقوطها.

وبالمقابل كانت صارمة في مواجهة الغزو الأجنبي، وقامت للقائه بشجاعة نادرة في أكثر من زاوية، ففي البداية استعملت ما أمكنها من قوة من أجل نصرة الجزائر، وإنقاذها من الاحتلال الفرنسي، ثم توجهت جنوبا وحاولت وقف الزحف الفرنسي على السودان الغربي، وواجهت في الشمال الاحتلال الإيطالي، وتصدت في الشرق للاحتلال الإنجليزي ... إلخ، ولم تعبأ في هذا السياق بحجم التضحيات والجهود الكبيرة التي بذلتها في سبيل عزة الوطن وكرامة الأمة.

* * *

إن هذه الوقفة المتأنية مع تطور النفوذ الغربي بالمشرق العربي خلال الفترتين الحديثة والمعاصرة أتاحت لنا التعرف على الحيثيات الموضوعية التي ساهمت في تبلور سؤال الإصلاح، وازدياد الحاجة إليه، كما أتاحت لنا فقه خلفيات تنوع فكر المقاومة العربية.

لقد تساوت الأقاليم العربية في رد فعلها على التدخل الأجنبي، وقامت بكليتها لمدافعته بالسلاح، وما أوتيت من قوة ومن رباط الخيل، وقدمت في هذا الباب تضحيات جسيمة، تفوق التصور، ولا زالت بطولات وملاحم المجاهدين الأول تداعب

خيالات كثير من العرب إلى اليوم، ولم تسجل المدونات التاريخية التي تحدثت عن هذه الحقبة أخبار ترحيب أو هوان في استقبال طلائع المحتل، باستثناء ما كان من بعض «الخونة» والعملاء وهم قلَّة، فنابليون بمصر قوبل بالسلاح، وبمقاومة شرسة، لم ينفعه معها إلا حرب الإبادة، واستعمال أقصى ما لديه من وسائل العنف والقتل، والحركة المهدية بالسودان، والحركة السنوسية بليبيا فعلتا نفس الشيء مع التدخلات والاحتلالات الإنجليزية والفرنسية والإيطالية.

والجدير بالذكر في هذا السياق أن جل هذه المقاومات والحركات الجهادية التي تصدت للأجنبي بالديار العربية استمدت من الإسلام مددها وقوتها، حيث كان مرجع كل الإصلاحات، واليقين في خلاص الأمة به مما هي فيه، حاصل، لا ريب فيه، كما كان طاقة روحية، وزادا للمجاهدين في المعارك، الذي يمنحهم التفوق المعنوي أمام الغزاة، ويكفي ما ذكرناه آنفا عن الحركات المهدية والسنوسية والوهابية.

وإذا كانت الهزيمة العسكرية المبكرة للمقاومة العربية جعلت الأجنبي يقتسم مع الشعوب العربية الحرث والنسل، ويتلاعب بمصيرها كيف يشاء، وبحسب ما تمليه عليه مصالحه، فإن الأبعد من ذلك، وبفعل هذه الهزيمة، دخل العرب في أزمة فكرية عميقة، تتعلق بالدور النهضوي للإسلام في المستقبل، بحيث بدا واضحا، أن شرط الاستقامة الدينية لا يكفي للحفاظ على الاستقلال

والسيادة، وتحقيق النهضة، ومجابهة التحديات، الشيء الذي عقد مسألة الجواب عن سؤال الإصلاح بالعالم العربي.

ومن ثم، فإن نشأة الفكر الإصلاحي الحديث بالعالم العربي ارتبط بثلاث عوامل رئيسة، وهي:

أ- **الهزيمة العسكرية** القاسية أمام الغرب، والتي ذاقها العرب في أكثر من ركن، والتي انعكست من الناحية الثقافية على الإطار الفكري الحاضن لتجربة المقاومة والرهان النهضوي على «الإسلام السلفي» أو «الإسلام الصوفي».

ب- **فقه أسباب القوة الغربية**، وسننها التاريخية والموضوعية، وذلك من خلال المعاينة المباشرة، التي أتيحت للكثيرين في ساحات المعارك، وفي البؤر المحتلة، أو من خلال الرحلات السفارية، والبعثات الطلابية . . إلخ.

ج- **توفر أساس سياسي موضوعي** (بنية تحتية)، وهو ما أتاح للفكر الإصلاحي إمكانية النمو والتطور، فلا يمكن تخيل ظهور فكر حديث في بيئة سياسية تقليدية.

وبناء عليه، يمكن تلمس جذور الإصلاحية العربية الحديثة، بأبعادها المختلفة، في البيئات التي عرفت ازدهارا وتطورا لهذه العوامل المختلفة. ويعتبر القطر المصري من وجهة نظر تاريخية الأكثر تحققًا بين الأقطار العربية من دعاوى الإصلاح الموضوعية، ذلك أن أقطار الشرق العربي تساوت -تقريبا- في الهزيمة، غير أنها تفاوتت في فقه تقدم الغرب، وكان تفاوتها أشد في الأساس

الموضوعي (السياسي والعسكري والثقافي . .). ومن ثم ما حصل في مصر من يقظة فكرية وإصلاحية في بداية القرن ١٩م، لم يحصل في غيرها من البلدان العربية إلا في النصف الأول من القرن ٢٠م.

إن أهم عامل توفر لمصر، وأعطاها التفوق على غيرها من البلدان العربية، هو الأساس الموضوعي للنهضة والفكر النهضوي، الذي بناه محمد عليّ باشا، واستمر مع خلفائه، والذي تمثل في الإدارة والجيش والاقتصاد والتعليم. وقد استفاد حاكم مصر في هذا البناء من مخلفات حملة نابليون على مصر، وهامش الاستقلال السياسي عن الباب العالي الذي تمتع به، مقارنة مع باقي الباشوات بالشام والعراق وغيرهما. بينما حُرمت باقي البلدان العربية -تقريبا- من هذا الأساس، حتى طرقها الاستعمار، الذي مكنها من الأساس الموضوعي للفكر الإصلاحي الحديث.

انطلاقًا من هذا التحليل، وهذا الفهم، تعتبر مصر واسطة العقد بالعالم العربي، وطليعة الفكر النهضوي، فالنصوص الفكرية المصرية خلال القرن ١٩م، وما تلاه، تجسد تاريخ الإصلاحية العربية، في بدايتها، وتطورها، وعليها سنعول في بيان قضايا وخصائص الفكر الإصلاحي الحديث بالعالم العربي من الناحيتين المعرفية والمنهجية، والذي كان متأثرا بأشكال ونسب متفاوتة بالليبرالية الغربية، مع قدر من الانفتاح على التجربة الشامية[1].

(١) تأخر رد الفعل الإصلاحي في بلاد الشام، التي كانت مرتبطة مصيريًا بالدولة =

ومن أهم أعلام الفكر والإصلاح الذين عرفهم العالم العربي في هذه الحقبة، والذين انشغلوا بقضايا الإصلاح والتحديث جِلَّة من العلماء والمفكرين، اشتهروا بآثارهم وأعمالهم، وفي مقدمتهم رفاعة الطهطاوي (ت. ١٨٧٣م)، جمال الدين الأفغاني (ت. ١٨٩٧م)، وتلميذه محمد عبده (ت. ١٩٠٥م)، وعبد الرحمن الكواكبي (ت. ١٩٠٢م)، وقاسم أمين (ت. ١٩٠٨م)، وفرح أنطون (١٩٢٢م)، وسعد زغلول (ت. ١٩٢٧م)، وسلامة موسى (ت. ١٩٥٨م)، ومحمد حسين هيكل (ت. ١٩٥٦م)، وساطع الحصري (١٩٦٨م)، وأحمد لطفي السيد (ت. ١٩٦٣م)، وقسطنطين زريق (ت. ٢٠٠٠م) . . . إلخ.

= العثمانية، وقد تبلور الإصلاح الشامي في ارتباط بتدهور الأوضاع داخل الدولة العثمانية، ومن ثم فالجذر العربي للإصلاح هو بالأساس جذر مصري.

خاتمة

وإجمالًا؛ إن التدخل الغربي بالعالم العربي مشرقًا ومغربًا، والهزائم المتكررة التي ألحقتها جيوشه بالكيانات العربية في أوقات مختلفة، ولَّدَت في النفوس إحساسًا بالعجز عن المواجهة، وتصديقًا عميقًا بحقيقة أفول الشرق، وبزوغ شمس الغرب الحارقة، وعن هذا الإحساس صدرت زفرة الإصلاح التي آلمت النخب العربية، وخاصة في سُرَّة بلدانه (مصر).

إن الأجوبة الإصلاحية التي ظهرت بالعالم العربي، تطورت تبعا لشكل ومستوى إدراك النخب العربية للغرب وأسرار قوته، وخلافا للمغرب، الذي اعتمد في إدراكه الأولي للغرب على التقارير الدبلوماسية والرحلات السفارية، فإن الشرق أتيح له التعرف على الغرب مباشرة وبدون وسائط، وذلك من خلال الحملة النابليونية (١٧٩٨م)، وما رافقها من إنزال ثقافي وتقني بهر الشرق النائم، أو المستيقظ تَوًّا على أصوات المدافع والبارود، وبالتالي كانت معرفته بأسرار قوته أصدق وأعمق، وهو ما عكسته ردود الفعل الإصلاحية على هذه الحملة وغيرها من الانكسارات والهزائم، والتي تمثلت في عدد من نصوص القرن ١٩م.

غير أن أهم شيء توفر للشرق ولم يتوفر للمغرب، والذي

يفسر لنا الفارق الزمني بين التجربتين الشرقية والمغربية هو ما أسميناه بالأساس الموضوعي للفكر، الذي تجسد في الإدارة والجيش والاقتصاد والتعليم . . .، فمحمد عليّ باشا بمصر نجح في توفير هذا الأساس، الذي ستنضج على ضوئه الإصلاحية العربية بالشرق، بينما تأخر هذا الأمر بالمغرب وفي عدد من البلدان العربية الشبيهة به إلى حقبة الاحتلال الأجنبي، وتبعًا لذلك، تأخر ظهور النصوص الإصلاحية المغربية الرئيسة إلى عقد الثلاثينيات من القرن الماضي.

إن الخطاب الإصلاحي العربي التي نخصص له هذا الكتاب في ضوء ظروف تشكله، ونموه، لا يعدو أن يكون في منطلقه زاوية ضيقة في الفكر الإصلاحي العربي، مرتكزة على مفهوم «شرعية الاقتباس» من الآخر (الغرب)، هذا المفهوم/المنطلق فَقَسَته الظروف والتطورات فخرج منه هذا الخطاب، الذي ما فتئ ينمو، ويتطور في سياق سجالي وحجاجي بين أطراف ونزعات إصلاحية مختلفة، إلى أن انتهى إلى دعوى التطابق مع الغرب وتاريخه، والتي قال بها عدد من نظار الليبرالية المتأخرين.

ومن ثم، إذا كان تاريخ الخطاب الإصلاحي العربي يمتد من أواخر ق. ١٩م إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية[١]، فإن البداية كانت عبارة عن دعوة سلفية منفتحة على الآخر، وتحاول الإفادة

---

(١) عبدالله العروي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط. ٤/ ٢٠٠٨، ص. ٦٧، ٧٠، ٧١.

منه، وهو ما ظهر في نصوص عدد من الإصلاحيين الأوائل أمثال جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وعبد الرحمن الكواكبي . . ، الذين أدرجهم البعض تحت مسمى «الإصلاحية الإسلامية»، غير أنه ومع تقدم الزمان، وتطور الأحداث ستظهر إصلاحية أخرى، أكثر تحررا من «إصلاحية» الأفغاني، وعبده . . ، أطلق عليها البعض «الإصلاحية العلمانية/أو التغريبية»، والتي مثلها سعد زغلول، ولطفي السيد، وطه حسين، وسلامة موسى، وإسماعيل مظهر، وفرح أنطون . . إلخ[١].

ولم تتوقف الدينامية الفكرية للإصلاحية العربية عند هذا الحد، حيث طوحت بها الأحداث والتطورات العنيفة التي مرت بها الجماعة العربية إلى ساحة القومية، وخرج من عباءتها تيار قومي فاعل ومؤثر، بالتزامن مع الصحوة القومية، التي عرفها العالم العربي مع منتصف القرن الماضي، وقد اشتهر هذا التيار في الأدبيات الإصلاحية العربية في القرن الماضي بالتيار القومي، ومن أبرز فقهائه المفكران العربيان قسطنطين زريق وساطع الحصري.

إن الفصل القادم سيكون فرصة للاطلاع على تطور الإصلاحية العربية، وانتقالها من النزعة السلفية إلى أحضان العلمانية والقومية، مع بحث وتحليل لشروط هذا التحول وظروفه.

---

(١) إننا نقتبس هذا التصنيف من حسين معلوم في كتابه «الليبرالية في الفكر العربي»، غير أننا نختلف معه في التحليل ونسبة بعض الأسماء إلى تيار دون آخر، وهو ما سيظهر في الفصل القادم بحول الله. (حسين معلوم، الليبرالية في الفكر العربي، منشورات المركز المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، ط. ١/ ١٩٩٢، ص. ٢١، ٢٢).

الفصل الثاني

الخطاب الإصلاحي العربي المعاصر

(قراءة في الأطاريح)

مُقَدِّمَة

إن الإصلاحية العربية -كما أظهر الفصل الأول- ليست تعبيرًا فكريًا بصيغة المفرد، وإنما هي تعبير بصيغة الجمع، يحيل على أبعاد وميول متباينة، فمنها ما يجنح إلى الأصالة، ويسعى لتقديم قراءة للإسلام متصالحة مع الواقع المتجدد، ومنها ما يجنح إلى الحداثة، ويسعى لفك الارتباط بالإسلام والقطيعة معه .. إلخ، ومن ثم، تتعذر الإحاطة بمثل هذا المذهب، وسبر أغواره، دون التعرض لهذه الامتدادات في الحركة الإصلاحية العربية، وانعطافاتها.

وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن الغنى والتنوع الذي تنضح به التجربة الإصلاحية العربية ليس معطى أوليًا ملازمًا للنشأة، بل على العكس من ذلك هو وصف لاحق، ومن إضافات التطور التاريخي الذي مر به المشروع الإصلاحي العربي، والمآزق الصعبة التي سلكها في النصف الثاني من القرن ١٩، وبداية القرن ٢٠م.

ومن ثم، ومما تقتضيه هذه الخصوصية في نشأة الحركة الإصلاحية بالمجال العربي وتطوراته، تتبع الدلالات الأولية للإصلاحية في الفكر العربي، وقضاياها الأساسية في مجالات

مختلفة، وربط كل ذلك بالتجارب الخاصة والعامة لروادها وأعلامها، وهو ما سنقوم به بحول الله في هذا الفصل.

إن ما نرومه في هذا الفصل، سنتوسل إليه من خلال ثلاث محاور كبرى، لها صلة بما سبق، وتشكل مداخل إجرائية مناسبة، ومفاتيح للقول والتحليل، وهي على التوالي: محور السلفية الإصلاحية؛ ومحور الليبرالية العلمانية أو التغريبية؛ ومحور الإصلاحية القومية، ونختم كل ذلك بما أسميناه حصاد الليبرالية العربية على مدى قرن من الزمان تقريبًا.

I- السلفية الإصلاحية

من المفاهيم الحديثة المتداولة على نطاق واسع بين المهتمين والباحثين في قضايا الإصلاح بالعالم العربي مفهوم «السلفية الإصلاحية»، ويطلق عادة وصفًا للحركة الفكرية والثقافية التي أطرت السؤال النهضوي بالعالم العربي مع منتصف القرن ١٩م، ولا زالت بعض تعبيراتها مستمرة إلى الآن. وإذا أردنا اختزال هذا المفهوم في جمل قصيرة، يمكن القول: إن السلفية الإصلاحية هي التيار النهضوي الذي قام على دعوى «لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح أولها»، والتفت استنادا إلى هذه الدعوة إلى مصادر الإسلام الرئيسة للجواب عن كل استفهامات التحديث والتقدم بالعالم العربي.

ومن الناحية المنهجية أثار تصنيف هذه الحركة الثقافية بعض الإشكال، حيث اعتُبِرت كثير من رموزها من طرف بعض دارسي الحركة الإصلاحية العربية رموزا ليبرالية بالنظر إلى محتوى خطابها الإصلاحي وتطلعاتها التحديثية، بينما أصر البعض الآخر على نسبها السلفي، واعتبرها امتدادا لتيار الإصلاح والتجديد في التاريخ الإسلامي، ولعلها أحد تحققات نبوءة النبي ﷺ التي بشر بها في

الحديث الذي رواه أبو هريرة رضي الله عنه، والذي جاء فيه «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة من يجدد لها دينها»[1].

ومن ثم، فتحقيق المناط في هذه المسألة وبيانها، أو على الأقل إيضاح وجهة نظرنا بخصوصها يحتاج إلى أمرين أساسيين: الأول بيان مفهوم الليبرالية في هذا السياق الاستعمالي؛ والثاني بيان مفهوم السلفية، ومدلولها الإصلاحي، وبدون هذه الإيضاحات سيستمر الالتباس والخلط المنتج للأغلاط وسوء التفاهم.

إن مفهوم الليبرالية كما تبلور في الفكر الأوروبي من السعة والشمول إلى درجة تصعب الإحاطة به في هذه المناسبة، وهو -على حد قول أحد الباحثين- ليبراليات وليست ليبرالية واحدة. وتعتبر التطورات التاريخية والأحداث التي مرت بها أوروبا خلال القرون الثلاثة من ١٨ إلى ٢٠م، مؤثرة في محتوى هذا المفهوم، ودلالاته. وتعكس صياغاته المختلفة هواجس ظرف الصياغة سياسيا وثقافيا واجتماعيا ... ومن أهم أبعاد مفهوم الليبرالية، كما تحقق نظريًا وعمليًا، التي تكاد تكون موضع إجماع بين الباحثين في هذا الباب: الإنسية؛ والعقلانية؛ والحرية؛ والاختلاف والمغايرة[2].

وقد انتبه المفكر المغربي عبد الله العروي إلى هذا التباين،

---

(١) رواه أبو داود في السنن.

(٢) العروي، مفهوم الحرية، م. س. ص. ٥٠-٥٢.

وتساءل في كتابه «مفهوم الحرية» عن مفهوم الليبرالية الذي تأثر به العرب، والذي كان يخدم تطلعاتهم النهضوية، بعبارة أخرى أي معنى لليبرالية في السياق العربي؟. وانتهى بعد تحقيقٍ، وتقليب النظر في عدد من النصوص الإصلاحية الأولى إلى أن العرب تأثروا بالمنظومة الليبرالية في اكتمالها، وبكل التناقضات المتولدة عن سياقها الخاص. وأهم النصوص تأثيرا في الليبراليين العرب -بحسب العروي- كتاب جون ستيوارت Joune Stiwarte «في الحرية»، الذي تردد صداه في عدد من الأعمال العربية في بداية القرن الماضي[1].

لكن بالعودة قليلا للوراء، وتحديدا إلى منتصف القرن ١٩م، تبدو بين مراجع كثير من الإصلاحيين العرب بعض الإحالات المتصلة بأعلام الليبرالية الغربية، غير «جون ستيوارت ميل»، وفي مقدمتهم مونتسكيو Montesquieu، وروسو Rousseau، ورنان Ernest Renan ...، التي تكشف عن تأثر من نوع آخر بالفكرة الليبرالية.[2]

---

(١) عبد الله العروي، مفهوم الحرية، م. س. ص. ٥٣.

(٢) إن الليبرالية التي تأثر بها العرب هي ليبرالية مفاهيم أكثر مما هي ليبرالية مذهب، أو بعبارة البعض شظايا النظرية أكثر من النظرية، فتأثروا على سبيل المثال بمسألة تنظيم السلط وفصلها، وسيادة الأمة (الديمقراطية)، والحرية ..، ولعل هذا الإدراك هو الذي حدد لنا منهجية عملنا في هذا الفصل، والذي اعتمدنا فيه على بعض القضايا التي تعكس نظرا ليبراليا، وليست بالضرورة في نهاية التحليل سليلة نظرية ليبرالية، وهذا الإدراك يشاركنا فيه عدد ممن اشتغلوا على الليبرالية العربية سواء من العرب =

وعمومًا؛ إذا كان ما انتهى إليه العروي في بحثه عن المصادر المعرفية الغربية لليبرالية العربية صحيحًا إلى حد ما، ويصدق أساسًا على أعمال الجيل الثاني من النهضويين كأحمد لطفي السيد، وطه حسين، ومحمد حسين هيكل، فإنه بالنسبة للجيل الأول (الطهطاوي، والأفغاني، وعبده ..)، يثير بعض المشاكل، حيث يصعب إيجاد نقطة ارتكاز بين أعلام هذا الجيل، أو نص مرجعي تعود إليه نزعتهم الليبرالية، حيث تحاشوا بشكل عام الإحالة أو الاعتداد بالإنجاز الفكري الغربي، نظرا للحساسية الدينية والأخلاقية لمثل هذا الاحتجاج أو الاستدلال بقول النصارى في هذا التاريخ المبكر من تاريخ اليقظة العربية، وبالتالي لا بد من اجتراح منهج آخر في التعرف عن طبيعة النزعة التحديثية التي تأثر بها هؤلاء السلف في قولهم الإصلاحي.

فإذا تجاوزنا مسألة الأسماء والمراجع لدى الجيل الأول من الإصلاحيين العرب إلى الأفكار والمطالب التي جعلوها شرطا للنهوض واللحاق بالغرب، يمكن تحديد عناصر اللقاء بينها وبين الحداثة الغربية، بغض النظر عن اللغة التي عبروا بها عن هذه الأفكار والمطالب، ونوعية التأصيلات التي دفعوا بها في وجه معارضيهم من أنصار التقليد والجمود.

= أو الأجانب انظر على سبيل المثال (كليمانز ريكر، الليبرالية في تاريخ الفكر العربي، الناشر مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات، مؤسسة فريدريش ناومان، القاهرة، ٢٠١٠).

لقد تعرف هذا الجيل من الإصلاحيين الأوائل على المنجز الحضاري الغربي في أبعاده السياسية والاقتصادية والعسكرية والثقافية والاجتماعية، ومن خلال وسائط مختلفة، الزيارات والمهمات السياسية لبلاد الغرب، والحضور المباشر للغرب بالشرق في صورة دبلوماسية، وتجارة، واحتلال ... إلخ. وقد أثار هذا الإدراك -بالإضافة إلى عوامل أخرى أسلفنا الحديث عنها- شجون الإصلاح لدى هؤلاء، وحفزهم على الاقتباس من هذه الحضارة «الباهرة القاهرة»، الظاهر سلطانها في نصوصهم السفارية والسردية.

ومن ثم، فالقضايا والعناصر التي جعلها الجيل الأول من الإصلاحيين شرطًا لنهوض العالم العربي وتقدمه، جاءت نتيجة «الاحتكاك الساخن» مع المنجز الحضاري الغربي في النصف الثاني من القرن ١٩م. ومن هذه القضايا التي انشغل بها الجيل الأول من الإصلاحيين العرب: الدولة المدنية؛ ومنزلة العلم والعقل؛ والحرية؛ ومكانة المرأة .. إلخ. وسنجعل منها موجهات رئيسة لوصف المنجز المعرفي للسلفية الإصلاحية والليبرالية التغريبية .. في النصف الثاني من القرن ١٩م وما بعده.

أما وَصف السلفية الذي وُصِف به هذا الجيل الأول من الإصلاحيين أمثال الطهطاوي، والأفغاني، وعبده، والكواكبي ...، فإنه يستند إلى موقف هؤلاء من التراث الديني الإسلامي، وإلحاحهم الشديد على التجديد بالدعوة إلى حقائق

الكتاب والسنّة، كما تمثلها المسلمون في خير القرون، فما كانوا يَرُومونه من إصلاح سياسي واقتصادي وثقافي . . ، لا يمكن أن يتم، ولا حظ له في ظل هيمنة التقليد ورموزه على حياة المسلمين، ومن ثم شكلت قطعيات الدين من الكتاب والسنة علّتهم للخروج من سلطان التقليد.

إن سلفية هذا الجيل من الإصلاحيين، ليست من نوع السلفية السائدة في حياة المسلمين اليوم، فلم يكن هاجسها الأول إصلاح العبادات والعقائد، ولو أنها انشغلت بها بعض الشيء، وسعت إلى تنقيح التدين وتطهيره من شوائب الخرافة والشرك، بل كان هاجسها الأكبر المعاملات وما تعلق بها من نظم، حيث قدمت أطروحات مختلفة في إصلاح النظام السياسي والاجتماعي للمسلمين، وتجديد المعرفة الإسلامية، وأصلت لممارسة الحرية . . ، ومن ثم كانت في كلّيتها أطروحة في التجديد الديني والتغيير الحضاري.

فلم يكن ممكنا للإصلاحيين الأوائل معانقة أشواق النهضة، والتحرر، انطلاقا مما استقر عليه العمل، والرأي، والفقه لدى المتأخرين، وبالتالي كان لابد من استئناف النظر التجديدي والاجتهادي في المرجعية الإسلامية، بصورة تضفي الشرعية على المطالب الإصلاحية والنهضوية، وتضع لها أصلا في الشرع.

ومن ثم، فالنظر إلى رفاعة الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده من زاوية جهودهم التأصيلية، و«الإبستيمولوجيا الكلامية والفقهية» التي استندوا إليها في بناء شرعية دعواهم

الإصلاحية قد ينحو بنا إلى وصفهم بالسلفية، وقد يكون هذا الوصف أليق بهم، أما إذا نظرنا إليهم من زاوية جِدَّة، وفرادة، وطبيعة المطالب الإصلاحية التي عبروا عنها، وجذورها، فإن ذلك ينحو بالبعض إلى وصفهم بالليبرالية.

أ- الدولة المدنية:

يعتبر الإمام رفاعة الطهطاوي من أوائل دعاة الإصلاح بالعالم العربي، الذين تركوا لنا آثارا وأدلة كثيرة تشهد على تشبعهم وتأثرهم الشديد بالغرب في مجالات مختلفة[١]. وقد شكلت إقامة الطهطاوي بباريس لمدة خمس سنوات كإمام للبعثة المصرية فرصة ذهبية مكنته من التعرف على أصول التحضر الغربي، وسبل الإفادة منها[٢].

ففيما يتعلق بمفهوم الدولة، ينم كتاب رفاعة الطهطاوي «مباهج الألباب المصرية في الآداب العصرية» عن إدراك جيد لطبيعة الدولة الحديثة وفضائلها مقارنة بالدولة الكائنة بقطره وبقية

(١) من أهم الأعمال التي تعكس تشبع الطهطاوي بالفكر الغربي والمنجز الحضاري الغربي كتابه «تخليص الإبريز في تلخيص باريز»، وكتاب «المرشد الأمين للبنات والبنين» وكتاب «مباهج الألباب المصرية» ...

(٢) عاش الطهطاوي خلال القرن ١٩، ما بين ١٨٠١ و١٨٧٣م. تلقى تعليمه الديني في البداية ببلدته طهطا، قبل الالتحاق بالأزهر في سن ١٦ من عمره. أرسله محمد عليّ إلى فرنسا رفقة البعثة الطلابية التي بعثها إلى باريس، إمامًا وواعظًا لها. وقد مكنته هذه السفارة من التعرف على الغرب وتعلم اللغة الفرنسية .. وهو ما أفاده في رؤيته الإصلاحية، التي ضمنها عددا من أعماله، من أبرزها مباهج الألباب.

الأقطار العربية، التي تجد سندها في النموذج الوسيطي الأوتوقراطي. وقد قام رفاعة بجهد نظري جبار لأجل التوفيق بين هذه الدولة الحديثة، ودولة محمد عليّ باشا وأبنائه التي عاصرها، والتي تعتبر سليلة النموذج الوسطوي، وهو أمر صعب بالنظر للتباينات الشديدة بين المثالين، الشيء الذي أوقعه في مفارقات صعبة، لم يتمكن -من جهة- من تجاوزها، وحدَّت من الآثار الإصلاحية لفكره السياسي من جهة ثانية.

وتتخذ المفارقة في الخطاب السياسي لرفاعة الطهطاوي أشكال مختلفة، غير أن أبرزها الفرق والمسافة الظاهرة بين المفهوم المقتبس الذي يشكل عادة منطلق حديثه من جهة، والمفهوم التوفيقي والتكييفي الذي ينتجه من جهة ثانية، والذي لا يخرج في غالب الأحوال عن إنزال معان عصرية في قوالب تقليدية.

فعلى سبيل المثال في أحد فصول كتاب «المباهج»، تحدث الطهطاوي عن أنواع السلط في الدولة (الحكومة)، قائلًا، فيما يشبه ترديدا لكلام روسو Rousseau أو مونتسكيو Montesquieu: «القوة الحاكمة العمومية وما يتفرع عليها، تسمى أيضًا بالحكومة وبالملكية، هي أمر مركزي تنبعث منه ثلاثة أشعة قوية تسمى أركان الحكومة وقواها، فالقوة الأولى قوة تقنين القوانين وتنظيمها، وترجيح ما يجري عليه العمل من أحكام الشريعة أو السياسة الشرعية؛ الثانية قوة القضاء وفصل الحكم؛ الثالثة قوة التنفيذ

للأحكام بعد حكم القضاء . .»[1]، غير أنه وبدل بيان مفهوم فصل السلط، وتعداد منافعه، وفوائد توازن السلط، وجدناه على العكس من ذلك، يقوم بإفراغ هذا المبدأ السياسي -الذي يعد إلى جانب غيره مناط الحداثة والعدالة في الدولة العصرية- في القالب التقليدي، الكائن في بلده، ويحوله من نقيض للاستبداد إلى خادم له، حيث يقول بعد هذا التعريف، شارحا له: «فهذه القوى الثلاثة ترجع إلى قوة واحدة، وهي القوة الملوكية المشروطة بالقوانين، لأن القوة القضائية إنما هي في نفس الأمر راجعة للملك . .، وكذلك قوة تنفيذ الأحكام بعد قطع الحكم فيها فإنها حق خاص بولي الأمر . . ؛ كما أنه هو الذي ينسب إليه تقنين القوانين التشريع، حيث يتوقف على أوامره تنظيمها وترتيبها . .»[2].

إن هذا المنحى في الفهم والاقتباس الذي اتخذه الطهطاوي في استدعاء مفهوم الدولة الحديثة وما يقيمها، يجد تفسيره في المكانة السياسية التي احتلها في الديار المصرية زمان محمد عليّ، حيث كان أحد رجالاته، وأعوانه، ومن ثم، لم يكن ممكنا ولا متوقعا من الطهطاوي أن يعارض النظام السياسي السائد، ويدخل مع وليّ نعمته في صراع[3]، غير أن هذا التوفيق مجازا أو

(١) رفاعة الطهطاوي، مباهج الألباب المصرية في الآداب العصرية، مطبعة شركة الرغائب، مصر، ط. ١٩١٢، ص. ٣٤٩.

(٢) نفسه، ص. ٣٤٩، ٣٥٠.

(٣) ألبير حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت، ط. ١٩٦٨، ص. ٩٦، ٩٧.

«التحديث اللغوي للتقليد»، لم يخل من بعض الإشارات التي تستبطن دعوة خفية و«باردة» للتحديث السياسي، كقوله مثلًا: إن القوى الثلاث (السلط الثلاث) التي تجتمع في الملك مشروطة بالقوانين، وهو أمر جديد على ثقافة الشرق في هذا الزمان، الذي كانت أيدي السلاطين في ممالكه مطلقة، لا يقيدها قيد، وتعتبر هذه الدعوة الباردة إحدى إرهاصات التحديث المبكرة في الفكر السياسي العربي.

إن المحتوى التحديثي والإصلاحي في خطاب رفاعة الطهطاوي تجلى أكثر، وبشكل قوي في نواح أخرى لا يُتوقع منها حرج مع سلطان الزمان، كحديثه عن وظيفة الدولة ومغزاها (دولة المنافع)؛ وحديثه عن المواطنة . . . وتعتبر هاتان الناحيتان -من وجهة نظرنا- البذور الفعلية للحداثة السياسية في الفكر السياسي الإسلامي بالعالم العربي، التي ستؤتي أكلها وثمارها بأشكال مختلفة في الأقاليم العربية، وبحسب درجة خصوبة كل سياق وإقليم.

إن وظيفة الدولة الإسلامية وغايتها في الأحكام السلطانية إجمالًا هي «حراسة الدين وسياسة الدنيا»[1]، وبالرغم من قدم هذا التعريف والتنظير، فإن كتب الأحكام، تكاد تخلو من تحديد واضح لمعنى «سياسة الدنيا»، ومقتضاها، بخلاف وظيفة الحراسة، التي تضخم الحديث حولها وانبسط. ولم يقتصر هذا الاختلال وعدم

---

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية، بيروت، (ب.ت)، ص. ٥.

الاتزان في الحديث عن وظائف الدولة الإسلامية على الخطاب النظري، وفقه الأحكام السلطانية، بل تعداه إلى الممارسة التي لم تشهد هي الأخرى انفتاحا معتبرا على المصالح أو المنافع بتعبير الطهطاوي، حيث أهمل الخلفاء والسلاطين المسلمين المصالح المادية، ولم يحرصوا عليها، حرصهم على الشرعيات والدينيات.

يعتبر رفاعة الطهطاوي -في هذا السياق- أول مفكر عربي، لفت الانتباه إلى المصالح والمنافع العمومية (المادية)، وضرورة العمل على تحصيلها، واجتهد في تعريفها بصورة تختلف عن المنظور التقليدي، فهو أول من تحدث عن القطاعات الاقتصادية الثلاث كأبعاد رئيسة لهذه المنافع. يقول الطهطاوي في هذا المعنى: وتطلق المنفعة «في عرف تدبير المنزل على ما يفعل لمصلحة تخص بلدة أو مدينة أو مملكة لراحة أهلها، وتنظيم أحوالهم من كل ما يعود عليهم بفائدة لها وقعٌ في المملكة، وبها يترقى الوطن، وتشترك في ثمرتها أربابه . .»[1]، وهي على التوالي زراعة وصناعة وتجارة ونتاج الحيوانات، «إن هذه المنافع إذا وجدت في مملكة دامت متى روعي فيها العدل والإنصاف»[2].

فكتاب «مناهج الألباب المصرية في المباهج العصرية» هو كتاب كله في المنافع من حيث تعريفها، وأقسامها، وسبل تنميتها . . .، والتي لا تتحصل إلا بمساهمة قوية من القوة الحاكمة

(١) نفسه، ص. ٢٤.

(٢) نفسه، ص. ٢٤.

(الدولة) الجالبة للمصالح والدارئة للمفاسد[1]، وهي كما تبدو مقاربة مختلفة تمامًا عما ألفناه في الأدب السياسي السلطاني، ومتأثرة بشكل قوي بالفكر السياسي الفرنسي[2]. ولم يكن ممكنا لرفاعة أن يطرق هذه الآفاق في الفكر والتحليل لولا احتكاكه بالأدب السياسي المعاصر، وتأثره به، وقد أعلن هذا الأمر بوضوح في مقدمة كتابه.

أما فيما يتعلق بمفهوم المواطنة، فقد نجح الشيخ رفاعة في لفت انتباه العموم إلى اعتبارات وشروط جديدة في الانتماء وعضوية الجماعة، قائمة أساسا على أداء أبناء الوطن «ما يجب عليهم من الحقوق لوطنهم أيا ما كانت طبقتهم **لاتحادهم في وصف الأهلية**، وأن يتعاونوا على ما فيه صلاح مملكتهم وجمعيتهم السياسية، وأن يبذل المستطيع ما عنده في إصلاح حالها ومآلها . .»[3]، وفي هذا السياق خفف من ثقل النسب الديني في الاجتماع السياسي، بقوله: «**أما وقد اتسع نطاق الإسلام فكل امرئ وما يختار، فبهذا كانت رخصة التمسك بالأديان المختلفة جارية عند كافة الملل ولو خالف دين المملكة المقيمة بها، بشرط أن لا يعود منها على نظام المملكة أدنى خلل كما هو مقرر في**

(١) نفسه، ص. ٣٤٩.

(٢) نفسه، ص. ٥.

(٣) نفسه، ص. ٤٣٣.

حقوق الدول والملل»[1]. ومن ثم، فإلحاح الطهطاوي في مواضع مختلفة من كتابه على آصرة «الأهلية» (المدنية) في الاجتماع السياسي من جهة، وتسامحه مع أتباع الديانات الأخرى من جهة ثانية، كان مقدمة لازدهار فكرة المواطنة وانتشارها في الأدبيات السياسية التي جاءت بعده.

إن هذا الانفتاح على المفاهيم السياسية الحديثة الذي دشنه باحتشام الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي، ما فتئ يتطور، ويتعزز بعده، ومن خلال إسهام عدد من أعلام الفكر والإصلاح، وبلغة أخرى، وعلى رأسهم الشيخ جمال الدين الأفغاني، الذي عاش متنقلًا بين الأقطار الإسلامية في الشرق والغرب، منبّها للخطر الأجنبي، ومكافحًا من أجل الوحدة الإسلامية.

إن جمال الدين الأفغاني مقارنة مع الطهطاوي لم يخلف آثارا علمية كبيرة، ولم يعرف بالتأليف، وأقصى ما خطه قلمه جملة رسائل قصيرة، من أشهرها رسالة «الرد على الدهريين»، ورسالة في الرد على أرنست رينان Arnest Renan حول «الإسلام والعلم» . . .[2]، وبالرغم من هذه الثغرة في سيرة الأفغاني، فإن

(١) نفسه، ص. ٩.

(٢) يعتبر جمال الدين الأفغاني من كبار رجال الإصلاح بالعالم العربي، من غير العرب (أفغاني)، الذي عرف برهانه على الإصلاح السياسي مدخلا للنهضة والتقدم. عاش جمال الدين ما بين ١٨٣٨ و١٨٩٧، متنقلا بين العواصم العربية والإسلامية، مناضلا ومكافحا من أجل الجامعة الإسلامية، ومناهضا للاحتلال والتدخل الأجنبي بالعالم =

ما وصلنا عن طريق تلامذته وخاصة محمد عبده، وما كتبه من افتتاحيات في «العروة الوثقى» كاف للتعرف على مواقفه الإصلاحية الكبرى في المجالات المختلفة التي شغلت النهضويين العرب في هذه الحقبة، وخاصة في بيان وجه دعواه التحديثي[1].

لقد كان جمال الدين مثل أبناء جيله يعتبر الإسلام الصحيح حلًا لجميع مشاكل المسلمين، غير أن هذا القول، لم يكن يعني -أبدًا- انغلاقًا، وإغلاقًا للأبواب أمام المؤثرات الخارجية، وبصفة خاصة المؤثرات الآتية من الغرب، بل على العكس من ذلك كانت هذه الدعوى كما قلنا في مناسبة سابقة وسيلة للتخلص من التقليد، وفسح المجال أمام معاني التجديد للظهور والبروز، ومن أهم المفاهيم الغربية التي تأثر بها الأفغاني في هذا الظرف مفهوم المدنية، الذي نظر له المفكر الفرنسي فرنسوا غيزو François Guizot في كتابه عن تاريخ المدنية الغربية، الذي ترجم للعربية سنة ١٨٧٧م[2].

إن من أقوى علامات النزعة الإصلاحية بروزا في سيرة الإمام جمال الدين تلك التي تتعلق بدور الأمة السياسي وحقها في ممارسة سيادتها على الحاكم، والتي لفتت انتباهه إليها التجربة

= الإسلامي. كان له تأثير كبير على النخبة الإصلاحية العربية، منذ وصوله إلى مصر مع حلول سنة ١٨٧٠، ومن أشهر تلامذته محمد عبده.

(١) ألبير حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، م. س. ص. ١٤٢.

(٢) نفسه، ص. ١٤٤.

الديمقراطية الغربية. وقد اتخذت هذه النزعة في بعض الأحيان صورة الدعوة إلى الثورة على الحكم الفاسد[1]، وهو أمر كما يبدو مخالف تماما لمقتضيات فقه التغلب السني؛ ومن علاماتها أيضًا تشبثه القوي بالدعوى الدستورية، والتي يجليها كفاحه ونضاله السياسي من أجل تمكين الخلافة العثمانية من دستور يوزع السلطان ويحفظ الحقوق[2].

لكن عمومًا، إن جرأة وشجاعة الأفغاني في الأخذ بأسباب الحداثة السياسية كانت ضعيفة مقارنة مع الطهطاوي، وذلك لخصومته الشديدة للتدخل الأجنبي بالعالم الإسلامي، وأدواره السلبية والخبيثة في النيل من وحدة الأمة، والعبث بمصائرها، وتجلى ذلك بشكل واضح وجلي في هجومه على مفكري عصر الأنوار الفرنسيين، الذين وسمهم بالدهريين[3].

وإذا كانت الأبعاد الإصلاحية في الفكر السياسي لجمال الدين الأفغاني محدودة كما بينا أعلاه، ولا نملك أدلَّة وشواهد عديدة عليها، فإن الأمر مختلف تمامًا مع تلميذه محمد عبده، الذي خلف وراءه تراثًا فكريًا ضخمًا، وغنيًا، يسمح للدارس بتلمس وتتبع أشكال ومظاهر حضور الفكرة الإصلاحية في مشروعه.

---

(١) جمال الدين الأفغاني محمد عبده، الأعمال الكاملة (العروة الوثقى)، ج. ١، إعداد سيد هادي خسرو شاهي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط. ١/ ٢٠٠٢، ص. ١٩١.

(٢) ألبير حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، م. س. ص. ١٤٧.

(٣) نفسه، ص. ١٥٧.

ولد محمد عبده من أسرة مصرية بسيطة سنة ١٨٤٩م في قرية من قرى دلتا النيل، ابتدأ مشواره العلمي في الجامع الأحمدي بطنطا، وقد تأثر في بدايته بخاله الشيخ درويش، الذي كان له الفضل في إعادته لصفوف الدرس بعد انقطاعه بسبب غلبة الحفظ والاستظهار على النهج التعليمي بالجامع الأحمدي(١).

وبعد إتمامه للدراسة بطنطا، انتقل عبده إلى الأزهر الشريف، ومكث فيه من ١٨٦٩ إلى ١٨٧٧، وهناك اتصل بالأفغاني الذي زار القاهرة لأول مرة، في طريقه إلى إسطنبول، وجلس إليه وشغف به حبًا، وفي عودته إليها ثانية سنة ١٨٧١م كان أشد الطلاب اهتمامًا بدروسه، وتأثر به تأثرا كبيرا. وفي سنة ١٨٧٧ نال شهادة العالمية، وخرج لميدان العمل، حيث اشتغل بالتدريس(٢).

وقد تزامنت هذه الفترة مع اضطرابات سياسية خطيرة في مصر تمثلت في التدخل الأجنبي الإنجليزي والفرنسي السافر في الشأن الداخلي المصري، والوصاية المالية ثم السياسية المفروضة على خديويها، وتنامي المعارضة الشعبية لسياسات الخديوي ونمط الحكم السائد التي تجسدت في الثورة العرابية بقيادة أحمد عرابي باشا، الذي أمسى وزيرا للحربية ورئيسًا فعليًا للحكومة سنة ١٨٨٢م،

(١) نفسه، ص. ١٦٢-١٦٣.

(٢) قد يلاحظ القارئ ترجمتنا لعبده في المتن خلاف ما فعلنا مع الأفغاني والطهطاوي، وذلك اعتبارًا لدور هذا الرجل في مجرى حركة الإصلاح بالعالم العربي.

الشيء الذي لم يرق إنجلترا، ورأت فيه خطرا على مصالحها، فبادرت إلى احتلال مصر.

ولم يكن محمد عبده غافلًا عن هذه الأحداث، وبعيدا عنها، بل كان مشاركًا وفاعلًا فيها من خلال كتاباته في جريدة الأهرام، التي عكست تأثرا واضحًا بأستاذه الأفغاني، وهو ما تسبب له في عدد من المشاكل مع الخديوي توفيق، وتعرض للنفي، حيث بقي بعيدًا عن القاهرة حتى تعيينه سنة ١٨٨٠م من طرف رياض باشا محررًا ثم رئيسًا للتحرير في المجلة الرسمية «الوقائع المصرية»، وساهم بقوة من خلال هذا الموقع الجديد في توجيه الرأي العام وصنعه، وأصبح أحد رموز الجناح المدني للمقاومة الشعبية.

وبعد الاحتلال الإنجليزي أُلقي القبض عليه، وسجن مدة قصيرة، ثم حكم عليه بالنفي، حيث رحل إلى بيروت، ومنها التحق بفرنسا إلى جوار أستاذه الأفغاني، وأسس بمعيته جمعية «العروة الوثقى» السرية، والتي كانت تصدر مجلة «العروة الوثقى»، ومن فرنسا انتقل إلى أكثر من بلد، ولم يعد إلى مصر سوى سنة ١٨٨٨م، بعد أن سمح له الخديوي بذلك، وعين قاضًيا في «المحاكم الأهلية»، وأمسى مفتيًا للديار المصرية سنة ١٨٩٩م، وبقي في هذه المهام إلى أن توفي سنة ١٩٠٥م(١).

إن هذه الظروف التي عاصرها وتفاعل معها محمد عبده

---

(١) ألبير حوراني، الفكر العربي، م. س. ص. ١٦٤-١٦٧.

حكمت سؤاله الإصلاحي، وأطرت أفكاره التحديثية، فهو -وخلافًا للطهطاوي- لم يكن مهووسًا بالتحديث، ومحرضًا عليه، بقدر انشغاله بأضرار هذه الدعوى وكلفتها العقدية والأخلاقية[1]، حيث بدا له أن تَغَرب فئة واسعة من أبناء أمته، وافتخارهم بتقليد الغرب، واقتفاء أثره في الأفكار والملبس والمشرب . . ، خطرا على الهوية المصرية وخطرا على إسلام أهلها، ومن ثم كان سؤاله مختلفا عن سؤال الإمام رفاعة، وتوجه بسؤاله إلى الآخذين بالثقافة الحديثة، الشاكين في صلاح الإسلام، الذين يشكلون خطرا على الهوية[2].

وبالرغم من هذا السياق، الذي يبدو مشجعًا على المحافظة والانغلاق، فإن محمد عبده بقي ملتزمًا بتطلعاته الإصلاحية، حيث قام بتأويل الإسلام تأويلًا إصلاحيًا في أكثر من مسألة، فعلى الصعيد السياسي -مثلًا- أصل محمد عبده لمدنية السلطة السياسية في الإسلام، وذلك في سياق جدله الحاد والقوي مع فرح أنطون ومؤيديه من المصريين وبقية العرب، الذين كانوا يعممون تجربة المسيحية في الغرب الوسيطي على العالم، ويتهمون الإسلام بنفس الاتهامات التي كانت توجه إليها من معاداة العلم، ودعم الاستبداد

---

(١) لقد نظر الطهطاوي للإصلاح في سياق مشروع وطني نهضوي يقوده محمد عليّ، وخلفاؤه الأوائل، ولم تكن مشكلة الأجنبي آنذاك قد تفاقمت بصورة سيئة، أما سياق تفكير عبده فهو مختلف تماما، وأهم ما ميزه هو تحكم الأجنبي في ناصية الشأن المصري، وتغلغله في كافة مفاصيل الدولة المصرية.

(٢) ألبير حوراني، الفكر العربي، ص. ١٧٣.

السياسي . . .، يقول عبده في هذا المعنى: «. . علمت أن ليس في الإسلام سلطة دينية، سوى سلطة الموعظة الحسنة، والدعوة إلى الخير، والتنفير عن الشر، وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم، كما خولها لأعلاهم يتناول بها أدناهم . .»[1].

وفي السياق نفسه، دافع محمد عبده على الشورى والديمقراطية، واعتبرها واجبة، «وأن طريقها مناط بما يكون أقرب إلى غايات الصواب، وأدنى إلى مظان المنافع ومجالبها. على أنها إن كانت في أصل الشرع مندوبة، **فقاعدة تغير الأحكام بتغير الزمان تجعلها عند مسيس الحاجة إليها واجبة وجوبا شرعيا،** ومن هنا تعلم أن **نزوع بعض الناس إلى طلب الشورى، ونفورهم من الاستبداد، ليس واردا عليهم من طريق التقليد للأجانب . . بل ذلك نزوع إلى ما هو واجب بالشرع،** ونفور عما منعه الدين وقبحه العلماء، وشهدوا من آثاره المشؤومة ما عرفوا به قبح سيرته، ووخامة عقباه»[2]. غير أنه وأمام هذا التصريح والتقرير بوجوب الشورى والديمقراطية، لا يندفع للمطالبة بتطبيقها العملي، بل يقرن ذلك بعدد من الشروط، من أهمها توفر حد أدنى من التعليم،

---

(١) محمد عبده، الأعمال الكاملة (الإصلاح الفكري والتربوي والإلهيات)، تحقيق وتقديم محمد عمارة، الهيئة العامة المصرية العامة للكتاب، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٩، ص. ٣١٠، ٣١١.

(٢) محمد عبده، الأعمال الكاملة (في الكتابات السياسية)، م. س. ص. ٣٨٢.

والتدرج[1]، ويقرر في هذا السياق إمكانية تطبيق الشورى في مصر، إذا توفر مستبد عادل أو مستنير ينقلها إلى ذلك.

وإجمالًا؛ **إن المشروع التحديثي لمحمد عبده مختلف عن تحديث عدد من معاصريه، فقد حاول جهده أن يجد لكل أمر حديث صورته في الإسلام، ومن ثم دخل في تجربة تأويلية واجتهادية طريفة، سمحت له بتقديم أطروحات توفيقية بين عدد من معطيات الحداثة الغربية والإسلام**، وتجلى هذا الأمر في هذا المستوى في مطلبي المدنية والشورى على صعيد الدولة، غير أن الإمام محمد عبده لم يقف عند هذا الحد، بل تجاوزه إلى فتح الباب أمام الاقتباس من الغرب، وأصله، وأنكر أن يكون ذلك تقليدا مكروها، يقول عبده في هذا المعنى: «**إذا نظرنا إلى الحديث الشريف الذي رواه البخاري ﷺ عن ابن عباس رضي الله عنه -وهو «كان النبي عليه الصلاة والسلام يحب موافقة أهل الكتاب فيما لم يؤمر فيه. وكان أهل الكتاب يسدلون أشعارهم، وكان المشركون يفرقون رؤوسهم. فسدل النبي ناصيته ثم فرق بعد»- ندب لنا أن نوافق في كيفية الشورى ومناصحة أولياء الأمر الأمم التي أخذت الواجب نقلا عنا، وأنشأت له نظاما مخصوصا، متى رأينا في الموافقة نفعا، ووجدنا منها فائدة تعود على الأمة والدين، وإلا اخترنا من الكيفيات والهيئات ما يلائم مصالحنا، ويطابق منافعنا، ويثبت بيننا**

---

(١) نفسه، ص. ٣٤١.

قواعد العدل وأركانه. بل وجب علينا إذا رأينا شكلًا من الأشكال مجلبة للعدل، أن نتخذه ولا نعدل عنه إلى غيره»[1].

ومن ثم، إذا كانت مفردات الإصلاح والتحديث التي أدخلها الطهطاوي إلى حيز الفكر الإصلاحي العربي، توسلت بالتوافق، ومبدأ الانتفاع بحكمة الغرب، ومحدثاته، فإنها عكس ذلك مع محمد عبده، حيث دخلت من خلال الصراع والمعارضة والنقد، فرفْضُ عبده مبدأ التقليد بشكل عام، واعتباره الكثير من محدثات الغرب أصيلة، سهل تسرب المفاهيم التحديثية الغربية إلى العقل العربي في أواخر القرن ١٩م. وقد ساعدته على ذلك معرفته العميقة بالفكر السياسي الأوروبي وخاصة فكر الأنوار الفرنسي[2].

إن مشروع التأويل الإصلاحي للإسلام، الذي ابتدأ في المشرق العربي مع رفاعة الطهطاوي وبلغ أوجه مع محمد عبده، اغتنى بإضافات نوعية لعدد من أعلام الإصلاح الذين عاشوا في هذه المرحلة أو بعدها بقليل في أقاليم عربية متفرقة، وعلى رأس هؤلاء المفكر والمناضل الكبير عبد الرحمن الكواكبي، الذي خلف رسالة قوية، لم ينقطع ذكرها منذ أن كتبها، وهي الموسومة بـ«طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد».

---

(١) نفسه، ص. ٣٨٢.

(٢) كان محمد عبده عارفًا باللغة الفرنسية، ومطالعًا للفكر الأوروبي المعاصر له، وكانت مكتبته تحتوي على عدد من نصوص كبار مفكري الغرب أمثال روسو، وسبنستر، ورينان ... (ألبير حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، م. س. ص. ١٦٨).

ينتسب عبد الرحمن الكواكبي إلى أسرة شريفة من أهالي حلب السورية، التي كانت خاضعة للسلطان العثماني، عرف أبوه بالعلم، وشغل وظائف هامة في حكومة الولاية، ولد سنة ١٨٤٨م، خلاف ما هو شائع. بدأ مسيرته التعليمية بحلب، ودرس اللغتين التركية والفارسية، وعددا من علوم عصره، وبالرغم من عدم تعلمه اللغات الأجنبية، فقد اضطلع على الفكر الحديث من خلال المترجمات التي وصلته، ويظهر ذلك بوضوح من خلال «طبائع الاستبداد»، الذي أحال فيه في أكثر من مناسبة على المراجع الغربية.

التحق في سن الثانية والعشرين بجريدة الفرات التي كان يشرف عليها الوالي العثماني محررا، غير أنه سرعان ما سيترك هذه الوظيفة، وسيؤسس بعد عامين مع أحد أصدقائه صحيفة الشهباء، التي تفتقت على صفحاتها موهبة الكواكبي الثقافية. وبسبب مقالاته النارية منعت هذه الصحيفة.

إن منع صدور الشهباء، دفع الكواكبي لإطلاق تجربة صحفية أخرى، من خلال صحيفة الاعتدال، التي ستلقى نفس مصير سابقتها. ومما يلفت الانتباه في سيرة الكواكبي، أنه بالرغم من التوتر الذي طبع علاقته بالسلطة العثمانية بحلب، والذي عكسته انتقاداته الإعلامية القاسية لها، فإن صلته بها لم تنقطع، حيث عين في عدد من المناصب السامية خلال هذه المدة.

وكان الكواكبي في نضاله من أجل الحرية ومعارضته لنير السلطة العثمانية بحلب قريبًا من جماهير الشعب، وملتحمًا بها،

ويظهر ذلك في انتصار الناس له، وخروجهم احتجاجًا على أذى السلطة له في أكثر من مرة.

لقد اضطر عبد الرحمن الكواكبي للهجرة ومغادرة حلب بسبب التضييق والتنكيل الذي تعرض له من طرف حكامها العثمانيين، والذي بلغ حدًا لا يطاق، وقصد مصر، التي كانت موئل أحرار العالم العربي في ذلك الوقت، ووصلها حسب أرجح الأقوال سنة ١٨٩٩م، وهناك بدأ فصلٌ جديد من حياة الكواكبي العلمية والسياسية، حيث استكمل كتابة «طبائع الاستبداد»، ونقح وراجع كتابه الآخر «أم القرى»، وتعرف إلى طائفة واسعة من المثقفين وقادة الرأي آنذاك . . .

إن النشاط الفكري والسياسي لعبد الرحمن الكواكبي بالقاهرة، أزعج السلطان العثماني، وجعله يدبر مؤامرة لاغتياله، وتمكن من ذلك سنة ١٩٠٢، بسمِّه رحمه الله، وإسكات صوته[١].

يبدو عبد الرحمن الكواكبي من وراء صرخته الخالدة «طبائع الاستبداد» إصلاحيًا كبيرا، فإذا كان نقد الاستبداد المجسد في السلطان العثماني قاسمًا مشتركًا بين الكثير من إصلاحيي هذا العصر، فإن الحل الذي قدمه الكواكبي لهذه المعضلة، يأخذ معظم عناصره من الفكر السياسي الحديث. ولا يحتاج الباحث إلى جهد

(١) لقد لخصنا سيرة الكواكبي، واقتبسنا عناصرها من كتاب محمد عمارة حوله. (محمد عمارة، عبد الرحمن الكواكبي شهيد الحرية ومجدد الإسلام، دار الشروق، القاهرة، ط. ٢/ ١٩٨٨، ص. ١٥- ٤٢)

كبير للوقوف على هذه المؤثرات، وسنحاول فيما يلي الإشارة إلى أهم دلائل الإصلاحية في فكر الكواكبي بالاعتماد على كتاب «الطبائع».

إن الحل الذي اقترحه الكواكبي لمعضلة الاستبداد يكمن في الاتحاد الوطني، القائم على الرابطة «الوطنية»، غير الدينية والمذهبية، والتي اهتدت إليها أمم الغرب، أمريكا وأستراليا بالعلم، ولا يجد حرجًا في الدعوة إلى اتباع إحدى تلك الطرق لتحقيق هذا الاتحاد[1]، فتقرير شكل الحكومة المضادة للاستبداد، وإن كانت من أقدم المشاكل التي واجهت الإنسان منذ القدم -على حد تعبير الكواكبي- فإن الإنسان الغربي في الزمن الأخير نجح في تقرير «بعض قواعد أساسية في هذا الباب تضافر عليها العقل والتجريب، وحصحص فيها الحق اليقين، فصارت تعد من المقررات الاجتماعية عند الأمم المترقية»[2]، ولا يقف الكواكبي عند هذا الحد بل يتعداه إلى بيان هذه القواعد والتي أجملها في خمسة وعشرين قاعدة، تمثل بلسما ودواء فعالا ضد استبداد الحكومة، ولا يغني عن هذه القواعد -كما أشار- عهد أو يمين وأمثاله من القضايا الكلية المبهمة[3].

---

(١) عبدالرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد، دار الشرق العربي، بيروت، ط. ٣/ ١٩٩١، ص. ١٢٩.

(٢) نفسه، ص. ١٤٤.

(٣) نفسه، ص. ١٤٤، ١٤٥.

ومن ثم، إن الحل الذي اقترحه الكواكبي لمعالجة معضلة الاستبداد الشرقي المتمثل في السلطنة العثمانية هو الدولة الديمقراطية الحديثة، والذي يسميه بالطراز السياسي الشوري، الذي اهتدت إليه بعض أمم الغرب، التي استفادت من الإسلام أكثر مما استفاده المسلمون[1].

إن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق، من أين جاءت هذه التأثيرات الحديثة في فكر الكواكبي، وهو الذي لم يغادر الشرق أبدا، ولم يتقن أيًا من اللغات الأجنبية خلافًا لعبده، والطهطاوي، والأفغاني ..؟.

إن رسالة «طبائع الاستبداد» وبعض الإشارات في سيرة صاحبها تساعدنا على تلمس بعض عناصر الجواب، فمحمد عمارة أثناء حديثه عن تكوين الكواكبي العلمي أشار إلى أنه تعرض لعدد من الترجمات العربية لنصوص الفكر الغربي، ويتأكد هذا الأمر أكثر من خلال كتاب «طبائع الاستبداد»، الذي أحال فيه الكواكبي في أكثر من موضع إلى تجربة الغرب، وأفكاره[2].

إن هذه الوقفة المتأنية مع التأثيرات الحديثة في الفكر السياسي العربي، وخاصة ما تعلق منه بموضوع مدنية الدولة، تظهر بما لا يدع مجالًا للشك سبق المشرق العربي، وإدراكه المبكر

(١) نفسه، ص. ٣٦.

(٢) نفسه، ص. ١٩.

للحداثة الغربية من جهة، وتعطينا فكرة عن شكل الاستدعاء والاقتباس العربي للفكرة الغربية من جهة ثانية، غير أن هذه الوقفة تبدو ناقصة إذا لم تتمم بإطلالة ولو خفيفة على التجربة المغربية، وتبدي ما تخفيه الصحائف من آثار تحديثية، وتنظر فيما إذا كان هناك تفاعل خاص ومميز، استقل به المغرب عن المشرق.

لقد ظهر في أواخر القرن ١٩م وبداية القرن ٢٠م، ثلة من المفكرين والنظار المغاربة الذين اعتنوا بنازلة الإصلاح، وبلوروا حولها أشكالًا متعددة من الخطاب، ومن أبرز هؤلاء الذين تطالعنا سيرهم في أكثر من زاوية وركن، والذين أشرنا إلى بعضهم سابقا: أبو عثمان سعيد بن عبد الله الدكالي صاحب «التحفة الدكالية»، والمتوفى في نهاية القرن ١٩؛ وأحمد بن خالد الناصري صاحب «الاستقصا»؛ ومحمد بن عبد الكبير الكتاني (ت. ١٩٠٩م)، الذي كانت له عدة مواقف إصلاحية ذكرها ابنه محمد الباقر في ترجمته له؛ ومحمد بن جعفر الكتاني (ت. ١٩٢٧م) صاحب «نصيحة أهل الإسلام»؛ ومحمد بن الحسن الحجوي (ت. ١٩٥٦م) صاحب «النظام في الإسلام» و«مستقبل تجارة المغرب»، و«تعليم المرأة تعليما عربيا ابتدائيا»؛ والزعيم علال الفاسي (ت. ١٩٧٤) صاحب «النقد الذاتي» . . إلخ.

واستحضارًا لما قلناه سابقا من تأخر تفاعل المغرب مع التقدم الغربي لأسباب موضوعية لا داعي لتكرار الحديث فيها ها هنا، فإن وصول الموجة التحديثية إلى الفكر الإصلاحي المغربي تأخرت إلى

بداية القرن العشرين، والنصوص الإصلاحية التي ظهرت قبل هذا التاريخ، تكاد تخلو من دلائل الاقتباس من الغرب وتقليده، بحيث لا نعثر -مثلا- بين نصوص الناصري على أمثلة يدعو فيها بحماس للإفادة من الغرب المتحرش بنا، والاستثناء الوحيد الذي نجده بين أبناء هذا الجيل من الإصلاحيين المغاربة هو أبو عثمان سعيد بن عبد الله الدكالي المتوفى أواخر ق. ١٩م، الذي تأثر بعض التأثر بالثقافة الغربية في هذه المرحلة المبكرة، بسبب رحلته إلى الديار الشرقية، ورؤيته نهضة أوروبا في علومها، واطلاعه على بعض الكتب والعلوم الحديثة[١]، وبالرغم من ضياع مؤلفه، الذي كان سيلقي وصوله إلينا الضوء على طبيعة التأثيرات الغربية التي دخلت المغرب في هذه الفترة المبكرة، غير أن ما انتهى إلينا من خلال ترجمته التي ذكرت أبواب «التحفة»، وفصولها، تدل دلالة قاطعة على تحرر صاحبها وقبوله بالاقتباس من الغرب، فعلى سبيل المثال خصص الباب الثالث من كتابه إلى الحديث «في حال دول الروم واستفحالها، واقتدائها بكتب الإسلام وانتحالها»، والفصل الأول من هذا الباب أفرده للحديث «فيما يستحسن من أمورهم الدنيوية، وبيان الخصلة التي أصبحت قلوبهم بها متساوية»[٢].

غير أن الفكر المغربي سيدخل مع بداية السنوات الأولى من

---

(١) محمد المنوني، مظاهر يقظة المغرب الحديث، ج. ١، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، ط. ٢/ ١٩٨٥، ص. ٣٥٥.

(٢) نفسه، ص. ٣٥٦.

القرن العشرين عهدا إصلاحيا جديدا، ازدهرت خلاله تدريجيا فكرة التحديث، التي بلغت غايتها في عقد الثلاثينيات، بالتزامن مع نشأة الحركة الوطنية، واتساع نشاطها بالمدن المغربية الكبرى، وخاصة فاس ومراكش وطنجة وتطوان . . .

وقد تجلت أمارات التحديث في بداية الأمر في عدد من المقالات الصحفية، والمذكرات الإصلاحية، التي ظهرت في عدد من الصحف المغربية، وانتشرت بين المغاربة، قبل أن تتحول إلى توجه فكري واضح مع عدد من رموز الوطنية والفكر المغربي. وفي مقدمة من خطوا هذه الأفكار الإصلاحية محمد بن الحسن الحجوي، والزعيم علال الفاسي، اللذان سنقصر عليهما حديثنا في هذا العمل.

إن محمد بن الحسن الحجوي (١٨٧٤- ١٩٥٦) من رجالات الفكر والإصلاح الأوائل، الذين أدركوا الأسباب الحقيقية للتخلف والانحطاط بالمغرب[1]، ونادى بطائفة متنوعة من الإصلاحات،

---

(١) ينتسب الحجوي إلى عائلة شريفة من أصول جزائرية، انتقلت إلى المغرب في العصر المريني. ولد الحجوي بفاس، وبها تلقى تعليمه الأولي، والتحق بالقرويين في سن السادسة عشرة، وتلقى عن شيوخ كبار، وألف نصوصا كثيرة، معظمها لا زال مخطوطا. ومما اشتهر به بين أبناء جيله انفتاحه على الثقافة الغربية وأخذه منها. وإلى جانب سيرته العلمية انخرط الحجوي في ميدان العمل، وتقلد عدة وظائف مخزنية قبل الحماية وبعدها.(آسية بن عدادة، الفكر الإصلاحي في عهد الحماية: محمد بن الحسن الحجوي، المركز الثقافي العربي، البيضاء - بيروت، ط. ١/ ٢٠٠٣، ص. ٦١-١١٩).

يبدو من خلالها تأثره بالفكر الغربي في أبعاده المختلفة، ففيما يتعلق ببناء الدولة، أو تجديدها، انتقد الحجوي في كتاب «النظام في الإسلام» النظام السياسي الاستبدادي، الذي استغرق تاريخ المسلمين بعد الراشدين، معتبرًا في هذا السياق الشورى أشد خصوصيات النظام السياسي الإسلامي، التي مارسها الراشدون، بوضوح، وباعتبارها واجبًا، قائلًا: «إن نظام الخلافة الإسلامية في أصلها شورية سواء في تولية الخليفة أو في إجراء الأحكام أو سن النظام»[1]، ولا يمكن في هذا المقام المطابقة بين الشورى والنظام الانتخابي، معتبرا الشورى نظامًا خاصًا كان ملبيًا للحاجات الوقتية للمسلمين في سالف عهدهم، وموافقًا لأفكارهم[2].

وإجمالًا، إن الحجوي في موقفه من تحديث الدولة، يركز على أمرين أساسيين: الأول ضرورة بناء نظام الشورى الموافق لهدي الإسلام، وفي اتساق مع ظروف العصر، بحيث اعتبر تغير الأنظمة بتغير الأحوال والأزمان قاعدة مضطردة عقلًا وشرعًا؛ والثاني الأخذ بالاعتبار مبدأ اختلاف الأنظمة باختلاف الأقطار وتجارب الأمم، وبالتالي ما يصدق ويصلح بالغرب، ليس بالضرورة صالحًا للشرق[3].

---

(١) الحجوي، النظام في الإسلام، م. خ. ع. ح١١٨، ص. ٩٥، نقلا عن آسية بن عدادة، الفكر الإصلاحي في عهد الحماية، م. س. ص. ٢٢٤.

(٢) آسية بن عدادة، الفكر الإصلاحي في عهد الحماية، م. س. ص. ٢٢٤.

(٣) نفسه، ص. ٢٢٥.

إن وجهة نظر الحجوي في إصلاح النظام السياسي تبدو متأثرة بالظروف التاريخية التي كانت تجتازها الأمة العربية والإسلامية في مطلع القرن العشرين، ذلك أن كتاب «النظام في الإسلام» تم تأليفه سنة ١٩٢٨م، ومن هذه المؤثرات التي أثرت في الفكر السياسي للحجوي آفة الاستبداد وما جنته على الأمة من مآسي وويلات، والصراع القوي بالمشرق العربي بين أنصار الخلافة الإسلامية والجامعة الإسلامية وخصومها العلمانيين وحزب «تركيا الفتاة»، الذي نجح في إسقاط الخلافة. ومن ثم كان موقف الحجوي واضحًا في التشبث بالخلافة من جهة، والدعوة لإصلاحها بتحويلها إلى خلافة شورية من جهة ثانية، وذلك دفاعا على الحق في الاختلاف الحضاري والخصوصية العربية الإسلامية.

وعمومًا، **إن ما نعتبره تأثيرا إصلاحيًا وتحديثيًا في الفكر السياسي للحجوي، يرتبط أساسًا بهذه اليقظة الشورية** التي عبر عنها بوضوح، وطالب بتجديد الدولة المغربية والإسلامية على أساسها، ولم تكن هذه اليقظة واردة لولا احتكاك الحجوي بالفكر الغربي في مستويات مختلفة فكرًا وعملًا.

إن هذا الاقتراب من الحداثة السياسية الذي دشنه الحجوي في فكره السياسي، سيعرف تطورا مهمًا مع علال الفاسي الذي تأخر عنه بعض الوقت[1]، لقد ألف الزعيم علال عددا كبيرا من

(١) يعتبر علال الفاسي من رجالات الحركة الوطنية المغربية الكبار، عاش ما بين =

النصوص والمقالات همت مجالات علمية وأدبية مختلفة، غير أن أشد نصوص الزعيم علال ارتباطًا بالإصلاح كتابه الشهير «النقد الذاتي» الذي كتبه ما بين ١٩٤٩ و١٩٥٠ في عهد الحماية الفرنسية. ويتناول هذا الأثر قضايا وهمومًا متنوعة، من بينها قضية الفكر السياسي، التي أفرد لها عنصرا من الباب الثاني الذي سماه «التفكير بالمثال».

إن الزعيم علال الفاسي في «النقد الذاتي» يعلن انتسابه منذ البداية إلى المرجعية التحديثية في الفكر السياسي، فمنذ الوهلة الأولى **يربط السلطة بتحقيق المصلحة العامة، ويقرر أن الأمة هي صاحبة السلطة**، ومن ثم فالإصلاح الذي نظر له هو إصلاح يقتبس قسماته الكبرى من الفكر السياسي الحديث، ومن هذه القسمات الدعوى إلى إعفاء المَلَكية من المسؤولية الحكومية وجعلها في الوزارة، أسوة بالنظام الإنجليزي، ولا يخفى أن هذا التعديل سيؤدي لا محالة إلى ظهور تجربة ديمقراطية ونظام برلماني،

= ١٩١٠ و١٩٧٤. ولد بمدينة فاس، وتلقى بها تعليمه الأولي قبل التحاقه بالقرويين التي تخرج منها سنة ١٩٣٢م. اتجه منذ بداياته إلى النضال ضد المستعمر، وعمل على عرقلة مخططاته. أسس إلى جانب آخرين كتلة العمل الوطني، ثم حزب الاستقلال الذي ظل قائده وزعيمه حتى وفاته. إلى جانب نضاله السياسي عرف الزعيم علال عالما، وشاعرا، وله عدة مؤلفات علمية وأدبية تشهد على نبوغه وتقدمه، من أبرزها ارتباطا بموضوعنا، كتابه الشهير «النقد الذاتي» الذي ألفه ما بين ١٩٤٩، و١٩٥٠، و«مقاصد الشريعة»، و«الحرية».

والفصل بين السلط . . ، ويستحضر في هذا السياق نظرية مونتسكيو في هذا الباب[1].

من الواضح أن ما كتبه علال الفاسي في باب الفكر السياسي لا يمت بصلة إلى التراث السياسي الإسلامي وفقه السياسة الشرعية، وقليلة هي الإشارات التي أشار فيها إلى هذه المرجعية، وبالمقابل كان مستوعبًا، ومستلهمًا للتجربة السياسية الغربية في جل اقتراحاته، فربط السلطة بالمصلحة العامة، والاعتراف للأمة بحقها في ممارسة السيادة، وتوزيع السلطة بين المؤسسات السياسية أفقيًا (التنفيذية والقضائية والتشريعية) وعموديا (الملكية والحكومة)، وربط كل ذلك بالوثيقة الدستورية، كلها ثمار الفكر السياسي الغربي، وليست بنات الفكر التراثي.

ب- العلم والعقل:

يعكس الاهتمام بالعلم والعقل في الخطاب الإصلاحي العربي خلال القرن ١٩م نوعًا من التأثر بالفكر التحديثي، ومن القضايا التي فرضها عليه احتكاكه بالغرب، فقبل هذا التاريخ لم يكن هناك اهتمام بارز بمنزلة العلم والعقل في الإسلام، ولم تكن هناك حاجة لإعادة قراءة الإسلام قراءة عقلانية وعلمية ترفع ما يبدو من خصومة بين الدين والعلم، وتجعل من الدين رافدًا للنهضة والتقدم.

---

(١) علال الفاسي، النقد الذاتي، منشورات مؤسسة علال الفاسي، ط. ٨/ ٢٠٠٨، ص. ١٢٥- ١٣٣.

وإذا كان الالتفات إلى مكانة العلم والعقل في الخطاب الإصلاحي بدا واضحًا منذ صدور الأعمال الأولى لرجال الإصلاح، أمثال رفاعة الطهطاوي، ومن جاء بعده، فإن عناية محمد عبده بهذه المسألة واهتمامه بها كان زائدًا، وكبيرًا، حيث سعى في أكثر من مناسبة وعمل إلى إظهار الإسلام على أنه دين علم وعقل، وقادر على تأطير مسعى المسلمين لاستعادة المبادرة الحضارية.

ونظرا لهذا التفوق الذي حققه الإمام محمد عبده على غيره من رواد الفكر الإصلاحي في هذا الموضوع من ناحية، ووفرة نصوصه من ناحية ثانية، فقد جعله أكثر من باحث ودارس لتاريخ وأيديولوجية الإصلاح بالعالم العربي في هذه الحقبة مرجعا في الفهم والتحليل، ومن أشهر هؤلاء وأعلاهم شأنًا الأستاذ عبد الله العروي، الذي عرض لبعض جوانب خطاب محمد عبده حول العلم والعقل في كتابيه الشهيرين «الأيديولوجية العربية المعاصرة»، و«مفهوم العقل».

وللاعتبارات نفسها، تجدنا في هذه الدراسة مرتكزين على أعمال محمد عبده وخطابه من أجل رصد مظاهر التحديث الإسلامي. وتجدر الإشارة في هذا السياق أن خطاب الإمام في هذا الباب جاء معظمه في سياق سجالي ودفاعي عن الإسلام أمام خصومه ونقاده من أهل الديانات الأخرى وبعض المتغربين العرب.

لقد تناول محمد عبده قضيتي العلم والعقل في أكثر من مناسبة وموضع من أعماله الفكرية، فعلى سبيل المثال على هامش زيارته للقطر التونسي في بداية ق. ٢٠م، ألقى درسًا عامًا تناول فيه العلم الإسلامي والتعليم[١]. وفي معرض رده على «هانوتو»[٢]، وفرح أنطون[٣]، عرض لهذه المسألة، كما طرقها -أيضًا- في مقالات أخرى[٤].

ينطلق محمد عبده في تأصيله للعلم في الإسلام من بعض الآثار الشرعية الحاثة على طلب العلم والتعلم، والتي يتكرر ذكرها في جل النصوص التي عرضت لمسألة العلم في الإسلام، غير أن هذه الإرادة الشرعية لم تنفذ، وأهملها المسلمون، ومثَّل لهذا الإهمال والضلال بأشكال مختلفة، غير أن أبرزها ما تعلق بأولئك الذين انقطعوا لطلب العلوم، ليحصلوا جُعْلَة منها، حيث لا يظهر من علمهم أدنى أثر في صلاح الأمة وتقدمها، بما في ذلك الآتين من مدارس وجامعات أوروبا، الذين يقضون أوقاتهم في المقاهي والملاهي، واستدعى في هذا المقام قول عليّ ابن أبي طالب «إن

---

(١) محمد عبده، الأعمال الكاملة (الإصلاح الفكري والتربوي والإلهيات)، ص. ١٤٦.

(٢) غبرييل هانوتو دبلوماسي ومؤرخ فرنسي عاش ما بين ١٨٥٣ و١٩٤٤، تقلد عدة مهام في الدبلوماسية الفرنسية، وقد دخل الإمام عبده معه في نقاش غير مباشر، انطلاقًا مما نشر منسوبًا إليه في جريدة الأهرام سنة ١٩٠٠.

(٣) فرح أنطون من أعلام الإصلاح في بداية القرن العشرين ستأتي ترجمته في الفقرات اللاحقة.

(٤) محمد عبده، الأعمال الكاملة (الإصلاح الفكري ..)، م. س. ص. ٤٦٨.

هؤلاء القوم قد لبسوا الدين كما يُلبس الفرو مقلوبًا»[1].

إن هذه الحقيقة والتذكير بها تكاد تكون لازمة من لوازم قول الإمام في هذا الموضوع، ففي معرض رده على فرح أنطون -على سبيل المثال- تطرق محمد عبده في أكثر من مسألة إلى مكانة العلم في الإسلام، فهو أصل لإثبات الاعتقاد بوجود الله وتوحيده، والتصديق برسالة محمد ﷺ، وعليه يعول في بناء الإيمان، وذلك بتنبيه «العقل البشري وتوجيهه إلى النظر في الكون، واستعمال القياس الصحيح، والرجوع إلى ما حواه الكون من النظام والترتيب . .»[2].

غير أن الإمام محمد عبده، وبعد تقريره لحقيقة احتفاء الإسلام بالعلم وأهله، وتوسعه في التمثيل لهذا الأمر، يتفرغ لمناقشة اعتراض عدد من المثقفين المقتنعين بالتنافر بين الإسلام والعلم، استنادًا إلى معارضة الكثير من أصحاب العمائم للعلم، واضطهادهم لرجاله، وتشنيعهم على أعلامه، وهو اعتراض -كما يتضح- لا يخلو من صعوبة، وذلك لانطلاقه من حقائق ملموسة، لا يمكن إنكارها أو تجاهلها.

وإزاء هذا الاعتراض، يقوم الإمام عبده بتحليل وتعليل أسباب طغيان التقليد والجمود على المسلمين، والذي يتجلى بعضه

---

(١) نفسه، ص. ٢٤١-٢٤٤.

(٢) نفسه، ص. ٢٩٨.

في ممارسات «حراس التقليد» اتجاه العلم، وتطوراته، ويردُّ ذلك كله إلى انحراف فهوم المسلمين، وخروجهم عن هدي الإسلام في هذا الباب. فمحنة العلم مع المسلمين في نظر الإمام ابتدأت مع تولي العباسيين، وتمكن الموالي من السلطة، هؤلاء الذين أدخلوا في الدين ما يُبْغض إلى العامة العلم، ويبعد بنفوسهم عن طلبه، وبعبارة مختصرة، إن «سياسة الظلمة وأهل الأثرة هي التي روجت ما أدخل على الدين مما لا يعرفه، وسلبت من المسلم أملا كان يخترق به أطباق السماوات، وأخلدت به إلى يأس يجاور به العجماوات»[1].

ومن هذه الناحية، لا نكاد نجد فرقا جوهريًا بين فهم كل من الإمام عبده وعبد الرحمن الكواكبي لمحنة العلم مع المسلمين، ففي «طبائع الاستبداد» يقول الكواكبي: «إن الإسلامية أول دين حض على العلم، وكفى شاهدًا أن أول كلمة أنزلت من القرآن هي الأمر بالقراءة أمرا مكررا . . . ولكن قاتل الله الاستبداد الذي استهان بالعلم حتى جعله كالسلعة يعطي ويمنح للأميين ولا يجرؤ أحد على الاعتراض؛ أجل قاتل الله الاستبداد الذي رجع بالأمة إلى الأمية، فالتقى آخرها بأولها ولا حول ولا قوة إلا بالله»[2].

ومهما يكن حال المسلمين مع العلم، فإن عبده لا يتخلى عن

---

(١) محمد عبده، الأعمال الكاملة (الإنتاج الفكري ..)، ص. ٣٤٠، ٣٤١.

(٢) الكواكبي، طبائع الاستبداد، م. س. ص. ٥٢.

دفقة التفاؤل في خطابه، ويقرر ما يلي: الجمود علّة زائلة[1]، قائلًا في هذا المعنى: «لا بد أن ينتهي أمر العالم إلى تآخي العلم والدين على سنة القرآن والذكر الحكيم. ويأخذ العالمون بمعنى الحديث الذي صح معناه «تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله». وعند ذلك يكون الله قد أتم نوره ولو كره الكافرون، وتبعهم الجامدون القانطون، وليس بينك وبين ما أعدك به إلا الزمان الذي لا بد منه في تنبيه الغافل، وتعليم الجاهل . . »[2].

ومن ناحية أخرى، لم تختلف الصورة كثيرا في الجناح الغربي من العالم العربي، حيث نهج إصلاحيوه نفس منهج المشارقة في تقرير مكانة العلم والعقل في الإسلام، وإثبات عدم تعارضهم، والدعوة إلى إعمالهما (العقل والعلم) في مشروع النهضة والتقدم، ولعل أقوى الأمثلة وأوضحها في هذا الباب ما جاء عند الحجوي في كتاب «التعاضد المتين بين العقل والعلم والدين»، والذي يظهر من عنوانه قبل متنه مراد المؤلف من التأليف وغايته، وهي إظهار التعاضد بين العقل والعلم والدين، وينطلق في هذا الباب من فرضية رئيسة مفادها استحالة تعارض القواطع الشرعية والعقلية، ومما قاله في هذا المعنى: «وإذا كانت القواطع العقلية تؤيد القواطع الدينية، أو تسالمها ولا تناهضها لم يبق محل لأن يقال: إن الدين فوق العقل، أو العقل فوق الدين، ولا أن يقال: إن

(١) محمد عبده، الأعمال الكاملة (الإنتاج الفكري ...)، ص. ٣٣٣-٣٥٦.

(٢) نفسه، ص. ٣٥٧.

أحدهما يقدم على الآخر، إذ التقديم أو الفوقية معناها الترجيح عند التعارض، والفرض أنه لا تعارض ولا تضاد ولا تغالب بل اتفاق وتعاضد»[1].

ولم تختلف وجهة الزعيم علال الفاسي في هذا الباب عن وجهة سابقيه، فقد تحدث بوضوح عن هذا الأمر في «النقد الذاتي»، ومما قاله في هذا الباب: «وقد رفع الإسلام قيمة العقل وحث القرآن على النظر والتبصر والاحتكام إلى الفكر الصحيح والعقل الرجيح في عشرات الآيات، وجعله رسول الإسلام معجزته الكبرى ومناط دعوته، وهذا ما يجعلنا نؤمن بالعقل من غير تحفظ . . . وإذا كان اتصالنا بآداب الغرب وثقافته سيكشف لنا هذا الصراع العظيم الذي قام منذ القرن الثامن عشر بين العلم وبين الدين فيجب أن لا نذهل عن الحقائق وأن لا ندخل في كفاح من أجل قضية غير قضيتنا، فالدين في نظر الإسلام لا يمكن إلا أن يكون عونًا على العلم، وكيف يمكن أن يعتبر منافيًا للعقيدة أو معاكسًا لها ورسوله يقول: «فضل العالم على العابد كفضلي على أدناهم»؟!»[2].

وإجمالًا؛ إن اهتمام الإمام محمد عبده وغيره من الإصلاحيين بموقف الإسلام من العلم والعقل، والمكانة التي

---

(١) الحجوي، التعاضد المتين بين العقل والعلم والدين، تحقيق محمد بن عزوز، دار ابن حزم، بيروت، ط. ١/ ٢٠٠٥، ص. ٣٥، ٣٦.

(٢) علال الفاسي، النقد الذاتي، م. س. ص. ٩٦.

يحتلانِها داخله هي من أثر الصراع والاحتكاك مع الفكر الليبرالي، وإذا كان انتصار هؤلاء للعلم والعقل، ودعوتهم الشجاعة للتخلص من الجمود وأسبابه بمنهج تأصيلي رجعوا فيه في أغلب الحالات إلى النصوص والآثار الشرعية، فإنهم في المحصلة النهائية قاموا بطريق غير مباشر بتأصيل المشروع النهضوي والتحديثي، وتمهيد السبيل أمام العقلانية العلمية التي تعتبر شرطا في النهوض والتقدم المعاصر، وهو ما أحدث نوعا من المفارقة في خطاب الإمام عبده، وخطاب كل الإصلاحيين الذين سلكوا مسلكه.

وأكبر أدلة هذه المفارقة التي سكنت خطاب الإمام، تظهر في الفرق أو المسافة بين تمثله لمكانة العلم والعقل في الإسلام من جهة، وواقع المسلمين المناهض للعلم وأهله في عصره من جهة ثانية. وقد اشتغل الأستاذ عبد الله العروي على هذه المفارقة بقدر من الهدوء والتفصيل، وأفرد لها حيزا مهما في كتاب «مفهوم العقل»، وعبر عنها على النحو التالي: «عكس ما يظن المسلمون والنصارى على السواء، ما يوافق مجتمع العقل والعلم، القائم في الغرب، هو ما دعا إليه القرآن، وما يوافق المجتمع يعيش فيه مسلم اليوم، أي مجتمع الكسل والجهل والتوكل، هو ما جاء في الإنجيل. لا يجوز إذن إسناد حيوية وتقدم الغرب لأمانة النصارى، كما لا يجوز ربط جمود وتخلف المسلمين إلى عقيدة الإسلام. في كل حالة يخالف السلوك المعتقد»[1].

---

(1) عبد الله العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، البيضاء - بيروت، ط. ٤/ ٢٠٠٧، ص. ٥٣.

إن هذه المفارقة كما سجلها الإمام محمد عبده، وكما أدركها من بعده الأستاذ عبد الله العروي هي في جوهرها مقالة إصلاحية حول العلم والعقل باصطلاحات ومفاهيم شرعية، فلا فرق من حيث النتائج بين عبده وغيره من رواد الليبرالية التغريبيين، والفرق الوحيد بينهم هو أن عبده قام بإعادة قراءة الآثار الشرعية والثقافة الإسلامية بصورة ترفع التعارض بين الإسلام والعلم، بينما غيره سلك مسلكًا مغايرا، انطلق فيه من كون ربط العلم والعقل بالإسلام مضرًا بالطرفين، ودعا إلى تبني رؤية الحداثة فيما يتعلق بعلاقة الدين بالسياسة والعلم والمجتمع . . .، وطالب بالفصل بينهما.

ج- قضية الحرية:

تعتبر مسألة الحرية من المسائل القديمة والتقليدية في الفكر الإسلامي، ارتبطت -عادة- بمباحث علم الكلام، التي ناقشت قضايا الإرادة والاختيار والجبر وما إليها، ودبرت العلاقة بين ثلاث عناصر رئيسة: قدرة الباري ﷻ وإرادته، وإرادة العبد (المكلف)، والتصرف أو الكسب.

غير أن وجهة الفكر الحديث في مناقشة وبحث مسألة الحرية تختلف تمامًا عن الوجهة الكلامية، التي استغرقت النشاط الفكري الإسلامي خلال العصر الوسيط، حيث أخرجها من مباحث التوحيد إلى مباحث الاجتماعيات والسياسيات، وكان للشيخ رفاعة الطهطاوي دورٌ كبيرٌ في هذه النقلة والتعريف بالوجهة الجديدة، فقبل كتابه «المرشد الأمين للبنات والبنين» لا نكاد نعثر بين

النصوص التي كانت متداولة على تعريف جديد لمفهوم الحرية.

لقد خصص الطهطاوي في كتابه السالف الذكر فصلًا خاصًا لموضوع «الحرية العمومية والتسوية بين أهالي الجمعية»، عرف فيه الحرية، وبين أقسامها وأبعادها، فالحرية بحسبه هي «رخصة العمل المباح، من دون مانع غير مباح، ولا معارض محظور، فحقوق جميع أهالي المملكة المتمدنة ترجع إلى الحرية . .»[1]، واستنادًا إلى هذا التعريف يقسمها إلى خمسة أقسام: حرية طبيعية، وحرية سلوكية، وحرية دينية، وحرية مدنية، وحرية سياسية[2].

ويعتبر الطهطاوي هذه الحرية بأقسامها المختلفة المصدر الرئيس لسعادة أهالي المملكة، وخاصة إذا بنيت على قوانين عدلية، ذلك أن حرية الأهالي منحصرة في كونهم لهم الحق في أن يفعلوا المأذون شرعا[3].

إن هذه المقاربة المبتكرة لمفهوم الحرية، التي أتى بها الطهطاوي، لم تكن بارقة عقل مجرد، أو نتيجة احتكاكه بالواقع المصري في منتصف القرن ١٩م، بل كانت ثمرة تعرفه على فكر الأنوار الفرنسي، فلم يكن ممكنا للطهطاوي وغيره من العرب في هذه الفترة المبكرة الإتيان بمثل هذه الأفكار، نظرا لتخلف البنيات الاجتماعية والسياسية، التي لم تكن قد بلغت درجة من التطور

---

(١) رفاعة الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج. ٢، م. س. ص. ٤٧٣.

(٢) نفسه، ص. ٤٧٣.

(٣) نفسه، ص. ٤٧٥.

تحفز الفكر على تلمس مثل هذه الآفاق، ولا أدل على هذا ضعف اهتمام الإصلاحيين الأوائل بهذه الأفكار والتعاريف المستحدثة، وانشغالهم بالمقابل بعدد من القضايا الأخرى، ومنها مطلب الحرية بشكل عام، وفي عمومها الفكري والسياسي.

إن هذا المنحى في مقاربة موضوع الحرية في المجال العربي في عهد الطهطاوي، كان واحدا من آثار ومظاهر التحديث الفكري والسياسي المبكر، التي ستتطور ببطء في فكر من جاء بعد الطهطاوي من الإصلاحيين بسبب تخلف البنيات الاجتماعية والسياسية، وطغيان أولويات أخرى، فعلى سبيل المثال تكاد تخلو أعمال الإمام محمد عبده من نصوص وأعمال ذات قيمة حول الحرية، باستثناء بعض الإشارات الشاردة والمتفرقة هنا وهناك.

لقد أُهملت أفكار الطهطاوي حول الحرية في كتابات من جاؤوا بعده، وخاصة ما تعلق بالحرية السياسية (المدنية) والدينية والسلوكية، وتم التشديد على الحرية السياسية التي استأثرت باهتمام معظم أعلام الفكر في أواخر القرن ١٩م، وقد بلغ هذا الابتسار في طلب الحرية بالمجال العربي قمته مع الكواكبي، الذي نسب جميع الشرور إلى الاستبداد السياسي، دون أدنى إشارة إلى أنواع أخرى من الاستبداد، التي لا ترتبط بالضرورة بسلوك الحاكم وإرادته.

ومن هذه الناحية، لم يتأخر الجناح الغربي عن الشرق في طلب الحرية، ونضاله من أجلها ليس -فقط- في أبعادها السياسية،

المرتبطة بتصرف الحاكم، بل وفي أبعادها الفكرية والثقافية أيضًا، وقد تجلت هذه الرغبة في عدد من الأعمال، وعلى رأسها كتاب النقد الذاتي، الذي احتفى فيه مؤلفه، وفي أكثر من موقع، بفضيلة الحرية، ومحاسنها، ومن قوله في هذا المعنى: «إن واجبنا يقضي علينا بتأييد الحرية ونشر دعوتها، ولذلك لا يمكننا أن نكبت أي تيار من التيارات أو نمنع الاستماع لدعوة من الدعوات، وواجبنا نحو التفكير يرغمنا على ترك الناس ينظرون بأنفسهم ويتدبرون في كل ما يعرض من الآراء أو يعن من النظريات»[1].

وبالرغم من أن كلام علال الفاسي في هذا النص يتعلق بالحرية الفكرية، فإنه في الحقيقة نصير لكافة الحريات، وقد ظهر ذلك في أكثر من إشارة في النقد الذاتي وغيره، ومن جوامع كلم الزعيم علال في هذا الباب الدال على عمق نفسه التحرري، قوله: «**إن دواء الحرية صعب، ولكنه وحده الدواء الصحيح**»[2].

لكن تشوف المغاربة الكلِّي للحرية في هذا الزمن المتقدم، لم يكن يعني -أبدًا- القبول بها في إطلاقيتها، حيث بقي المجتمع المغربي متحفظًا ومتوجسًا من بعض دعاوى حرية المعتقد، التي ظهرت في النصف الثاني من القرن ١٩م، وكان وراءها بعض اليهود، والمسيحيين، ففي سنة ١٨٦٤م وفد على المغرب أحد اليهود الإنجليز وهو السير موسى مونتفيوري، وحظي باستقبال

(١) علال الفاسي، النقد الذاتي، ص. ٦٢.

(٢) نفسه، ص. ٥٥.

سلطان المغرب آنذاك محمد بن عبد الرحمن (١٨٥٩-١٨٧٣م)، وطلب منه الحرية ليهود المغرب، وبعد ذلك بسنوات قليلة تكرر نفس الطلب تقريبا، غير أنه هذه المرة من طرف مؤتمر مدريد (١٨٨٠م)، وبإيعاز من الفاتيكان[١]. وأهم هذه الحريات التي كان يطلبها هؤلاء: حرية العقيدة أو الأديان؛ والمساواة أمام القانون، وخاصة ما تعلق بالتسوية في التناكح والشهادة، واللباس، والمركب[٢].

وقد تصدى للرد على هذه المطالب عدد من الأعلام، كان أغلبهم من الفقهاء. ويبدو من رد هؤلاء -الذي جرى على لسان السلطان، كعادتهم في ذلك الزمان- تشبث الدولة المغربية بعقد الذمة الذي يحكم علاقة المسلمين بغيرهم في دار الإسلام، والذي يلزم السلطة السياسية، ويجعلها غير قادرة على تجاهله (عقد الذمة)، وحتى في حال إقدام الدولة على إعطاء شيء من هذه الحريات للذميين، فإنها من وجهة نظر الفقهاء غير مشروعة، ذلك أن «العالم حاكم على الملك لا العكس»، كما جاء في الوثيقة[٣].

ومن ثم، فإن التحفظ الواضح الذي طبع رد الفعل المغربي الرسمي والثقافي على طلب الحريات الدينية بالمغرب يجد تفسيره

(١) المنوني، مظاهر يقظة المغرب، ج. ١، شركة المدارس ودار الغرب الإسلامي، البيضاء، ط ٢/ ١٩٨٥، ص. ٤٠٥، ٤٠٦.

(٢) نفسه، ص. ٤١١، ٤١٢.

(٣) المنوني، مظاهر يقظة المغرب، ج. ١، م. س. ص. ٤١٤.

في عدد من الحيثيات، منها على سبيل المثال عدم براءة هذا المطلب، وأنه جزء من حملة الضغط الدولية التي كانت تمارس على المغرب في هذا العهد؛ عمالة عدد من اليهود المغاربة للأجنبي، واستقواؤهم به من خلال «الحمايات القنصلية»[1]؛ تقليدانية المؤسسة السياسية والفكر المغربي في هذه المرحلة المبكرة . .

وعمومًا، وبغض النظر عن التأرجح الذي طبع علاقة الفكر الإصلاحي العربي بمفهوم الحرية منذ كتاب «المرشد الأمين» وإلى النقد الذاتي، فقد شكلت مطلبا حيويا وتاريخيا بالعالم العربي خلال العصر الحديث، عكَس في جانب كبير منه أثر الحداثة الغربية في ساحاتنا، الذي انتقل إلينا من خلال زوار الغرب من العرب والمسلمين أمثال الطهطاوي، ومن خلال أشكال التقدم المختلفة التي جاءت إلى عقر دار العرب، ورفقة الاحتلال، وعدته، العسكرية والثقافية والسياسية.

---

(١) الحمايات القنصلية تطلق على السياسة الحمائية التي كانت تطبقها عدد من الدول الأجنبية بالمغرب، والتي كان يحصل بموجبها عدد من المغاربة العاملين مع القناصل الأجانب، وفي دورهم على جملة من الامتيازات تحاكي الامتيازات التي كان يتمتع بها الأجانب، من قبيل الإعفاء الضريبي، وعدم المتابعة أمام القضاء المغربي .. وقد توسعت هذه السياسة مع مرور الوقت لتشمل عددا من الفئات الاجتماعية بما فيها الأعيان وشيوخ الزوايا الصوفية .... وقد مكنت الحماية القنصلية الدول الأجنبية من طابور خامس مغربي سهل عليهم مأمورياتهم ومكرهم السيئ بالبلد ...

د- النظام الاجتماعي (المرأة):

إن التفكير في النهضة والتقدم الذي سيطر على العقل العربي منذ القرن ١٩م على الأقل، وبالتزامن مع الاحتكاك والصدام مع الغرب، حملهم على الخوض في عدد من القضايا الإصلاحية، وفي مقدمتها قضية الإصلاح الاجتماعي، ذلك أن الحالة التي كان عليها المجتمع العربي في هذه الفترة، كانت تعوق كل سعي أو محاولة لاستجماع القوة والنهوض.

ومن ثم، فمعظم النصوص الإصلاحية التي صدرت عن أعلام الإصلاح بالعالم العربي منذ الإمام رفاعة رافع الطهطاوي وإلى اليوم تقريبًا، لم تخل من بحث للمسألة الاجتماعية، ومتعلقاتها، وأفردت لها أبوابًا واسعة تليق بمقامها في مشروع الإصلاح والنهضة. ويبدو من خلال تأملنا في عدد من هذه النصوص، أن قضية المرأة ومكانتها، وضعها داخل المجتمع، والدور الذي يمكن أن تسهم به في النهضة . . ، كانت الهم الأكبر لهؤلاء المصلحين، وصلب المسألة الاجتماعية.

لقد كان زعماء الإصلاح يرون في إصلاح أوضاع المرأة، وإعادة الاعتبار لوظيفتها الاجتماعية، وجرها إلى ساحات الفعل الحضاري . . ، مدخلًا حيويًا وضروريًا للنهضة والتقدم الاجتماعي، الذي يشكل أساسا للتقدم السياسي والاقتصادي والحضاري، وكأني بهم يرددون بلسان واحد «المرأة مضغة الجسد الاجتماعي، إذا صلحت صلح سائر المجتمع».

إن أول من اعتنى من مفكري الإصلاح بقضية المرأة، وتناولها في أكثر من باب من أعماله الإمام رفاعة الطهطاوي، فقبل كتاباته، كانت المرأة نسيا منسيا، ولا يكاد يلتفت إليها. وقد تجلت هذه العناية في أكثر من مظهر وفصل من فصول كتاب «المرشد الأمين للبنات والبنين»، ومنها، دعوته إلى تعليم البنات، وتفنيده كل الدعاوى التي كان يدفع بها الرافضون لتعليمهن، ودَحَض كُلَّ حججهم الشرعية والعقلية، قائلا في هذا المعنى: «**وقد قضت التجربة في كثير من البلاد أن نفع تعليم البنات أكثر من ضرره، بل إنه لا ضرر فيه أصلا**»[1]. فهذه الدعوة التي قد تبدو هينة بالنسبة للبعض، وأمرا بسيطا، كانت في زمانها دعوة راديكالية، وغير متقبلة، ودون القبول بها مخاضات عسيرة.

وفي اتصال بهذا الموضوع، دعا الإمام رفاعة الطهطاوي من طرف خفي إلى الحد من تعدد الزوجات، الذي كان ظاهرة متفشية في الأوساط الاجتماعية المصرية، واعتبر أن الإسلام يندب المؤمن إلى الاكتفاء بواحدة، إلا إذا دعته حاجة ظاهرة[2]. ودعا -أيضًا- إلى احترام رغبة المرأة، ووجدانها، وتزويجها إلى من تحب وتهوى[3]، وفصل بعضا من حقوقها ...[4].

(١) رفاعة الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج. ٢، م. س. ص. ٣٩٣-٣٩٥.

(٢) نفسه، ص. ٤٨٩.

(٣) نفسه، ص. ٧٤٦.

(٤) نفسه، ص. ٦٣٩.

لقد فتح الإمام رفاعة الطهطاوي نافذة واسعة ومهمة للإصلاح الاجتماعي، وإذا كان البعض قد يرى في هذه الأفكار والمطالب بعض البساطة، فإنها بالنظر إلى زمانها، والظروف المحيطة بنشرها كانت دعوة راديكالية وتقدمية.

إن ما ابتدأه الطهطاوي سيكمله من جاء بعده من رموز الإصلاح وفي طليعتهم الإمام محمد عبده، الذي كان أكثر وضوحًا وجرأة في دعاواه التحريرية، فقد طالب بشكل لا لبس فيه، بمنع تعدد الزوجات وقصره على الحالات الخاصة، حيث جوز للحاكم منع التعدد بشرط أو بغير شرط، على حسب ما يراه موافقًا للمصلحة، وذلك لانتشار الجور بين الناس، وشيوع العداوة[1] . . .

وسيرًا على نفس النهج، يقرر الإمام عبده «أن الانتقاب والتبرقع ليسا من المشروعات الإسلامية لا للتعبد ولا للأدب، بل هما من العادات القديمة السابقة على الإسلام والباقية بعده. ويدلنا على ذلك أن هذه العادة ليست معروفة في كثير من البلاد الإسلامية وأنها لم تزل معروفة عند أغلب الأمم الشرقية التي لم تتدين بدين الإسلام»[2].

إن رغبة الإمام عبده في تحسين مكانة المرأة وموقفها إزاء

---

(١) محمد عبده، الأعمال الكاملة (في الكتابات الاجتماعية)، م. س. ص. ٨٦.

(٢) نفسه، ص. ١٠٩.

المجتمع وشقيقها الرجل، تتجلى في جوانب كثيرة من خطابه الاجتماعي، يتعذر حصرها والإتيان بها في هذه الدراسة، ومن أمثلتها التي يحسن ذكرها في هذا السياق فتواه حول حق المرأة في التصرف في أملاكها، وعدم احتياجها في ذلك إلى إذن زوجها[١].

إن الإمام محمد عبده من خلال هذه الإشارات القليلة التي أوردناها أعلاه، حاول الإعلاء من شأن المرأة، وتحسين مكانتها الاجتماعية، ولم يكن في هذا المسعى صادرا -فقط- عن المراجع التقليدية، وعقله الخالص، دون اعتبار لما كان يجري بالعالم، بل على العكس من ذلك، كان شديد الصلة بثقافة عصره، وآخر الأطروحات الفكرية في زمانه، ومما يدل على ذلك افتتاحه في إحدى الفصول المتعلقة بالطلاق بكلام للكاتب والمفكر الفرنسي فولتير Voltaire[٢].

السؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق: هل هذه الدعوى التحررية التي ابتدأت إرهاصاتها مع رفاعة الطهطاوي، وتعززت بعده، وخاصة من خلال عبده وتلامذته، وفي مقدمتهم قاسم أمين كانت تفاعلًا ثقافيًا واجتماعيًا داخليًا محضًا، أم كانت نتيجة احتكاك بالأفكار الآتية من الغرب؟.

إن النصوص التي بين أيدينا تنضح بالأدلة التي تعزز فرضية

(١) نفسه، ص. ٥١٣.

(٢) نفسه، ص. ١١٢.

التأثير الغربي، وأن دعوى تحرير المرأة وتحسين مكانتها ووضعها الاجتماعي ارتبطت بأفكار وشخصيات كانت على علم بتطور وضع المرأة بالغرب، والمكاسب التي تحققت لها ولمجتمعها، وحرصت على إدخال شيء من ذلك إلى أوطانها، وفي مقدمة هؤلاء الطهطاوي، وعبده، وقاسم أمين.

ومن ثم، فالقراءة الجديدة للإسلام في جانبه المتعلق بالمرأة، والتي اقترحها أكثر من واحد من هؤلاء الإصلاحيين المشارقة قدمت نوعا من التأصيل للتحديث الاجتماعي، الذي ازدهر بعد ذلك في البلاد العربية، عمليًا وواقعيًا، قبل ازدهاره فكريًا وثقافيًا.

وفي هذا السياق، لم يتأخر الغرب الإسلامي عن المشرق، وظهرت فيه دعوى تحرير المرأة في وقت مبكر، ومن أشهر مفكري الإصلاح الذين ناصروا قضية المرأة، وحثوا المجتمع على إنصافها الفقيه والإصلاحي الكبير محمد بن الحسن الحجوي، الذي عرض لموضوع المرأة في أكثر من عمل من أعماله، ومما يؤثر عنه في هذا الباب، إلحاحه في طلب تعليم المرأة، وإنكاره الشديد على الذين يمنعون من ذلك دينا وعقلا، وفَصَل في هذا السياق بين دعوى تعليم المرأة ومسألة الحجاب، فتعليمها لا يعني ولا يقتضي رفع الحجاب عنها. وبالرغم من حذر الحجوي في دعواه، وتفاديه القضايا الشائكة مثل الدعوة إلى خروج المرأة ومراجعة مفهوم الحجاب، فقد لاقى معارضة قوية من طرف عدد من العلماء وبعض

رجال المخزن (الدولة)، واعتبرت دعواه لتعليم البنات دعوة فاسدة[١].

وعمومًا، إن الجهد الإصلاحي الذي بذله الحجوي في موضوع المرأة ارتكز على تمكينها من الحق في التعليم، ولم يتجاوز ذلك إلى مراجعة بعض العادات السالبة لحرية المرأة في الحركة والفعل الاقتصادي بدعوى الحجاب (المقصود حجز المرأة في البيت)، ويدل على ذلك موقف الحجوي من نداء قاسم أمين، وأفكاره التي اعتبرها منحرفة، وسببا في إفساد أخلاق المرأة في الشرق العربي، ومن ثم كانت آراء الحجوي في الباب تتحرى التوسط والاعتدال، وتأخذ بالاعتبار الرأي العام الفقهي الموسوم بالمحافظة، ومعارضة بعض الأوساط المقربة من السلطان.

ومن رجالات الإصلاح الآخرين الذين اعتنوا بالمرأة ونادوا بتحسين وضعها الزعيم علال الفاسي، الذي أفرد لها مساحات مهمة من كتابه «النقد الذاتي»، ويتميز الزعيم علال عمن سبقه بعدد من الآراء، دلت على شجاعته وجرأته العلمية والأدبية في موضوع اجتماعي حساس، فكان من الأوائل الذين طالبوا بتزويج الفتاة بمن تحب، وأنكر بعض أنماط الحجاب، وقال: «الإسلام يجيز للمرأة أن تكشف وجهها وأطرافها في مذهب جميع العلماء عند أمن الفتنة»[٢]، كما أنه لم يتردد في الإعراب عن رأيه، القائل بمنع تعدد

(١) آسية بن عدادة، الفكر الإصلاحي في عهد الحماية، م. س. ص. ٢٧٩- ٢٩٣.

(٢) علال الفاسي، النقد الذاتي، ص. ٢٣٤.

الزوجات في العصر الحاضر، يقول: «إني اعتبر أن المصلحة الإسلامية والاجتماعية تقضي بمنعه في الوقت الحاضر»، وإذا كان علال الفاسي في هذا الموقف يشبه موقفه سابقيه عبده وقاسم أمين . . ، فإن التعليل الشرعي الذي قدمه لهذا الحكم أو الرأي جدير بالتأمل، مختلف عن غيره، يقول علال مدللا على شرعية رأيه: «إني أفهم من الآيات القرآنية التي أدليت بها [يقصد آيات التعدد . .] أنها تشمل أوامر إرشاد يحق للأمة تطبيقها بحسب الزمان والمكان»[1].

وإجمالًا، إن هذا التطور في الفكر الاجتماعي الذي عرفه العالم العربي، وفي صلبه تطور الموقف من المرأة لدى السلفيين الإصلاحيين، ارتبط بثلاث متغيرات رئيسة: الاحتكاك بالفكر الأوربي؛ والمكاسب العملية والواقعية التي حققتها المرأة بالغرب، والتي لم تكن بعيدة عن أعين زعماء الإصلاح؛ والتحولات الاجتماعية التي شهدتها بعض البلاد العربية، وخاصة في المشرق العربي (مصر)، وبعد ذلك بالمغرب، والتي جعلت من تأنيث النهضة والتقدم أمرا ضروريًا للحاق بالغرب واستئناف النشاط الحضاري العربي والإسلامي.

ومن ثم، فالخطاب الإصلاحي الاجتماعي الذي ظهر بالعالم العربي كان متأثرا بالحركة الاجتماعية التي ازدهرت في الضفة

(١) نفسه، ص. ٢٤٢، ٢٤٣.

الشمالية، واقعًا ونظرا. وإن القراءة الجديدة لعدد من القضايا الاجتماعية في الإسلام والفكر الإسلامي كتعدد الزوجات، وتعليم المرأة، واحترام رغبة الفتاة في الزواج، والحجاب . . . كانت في جوهرها شكلًا من أشكال التحديث للمشروع الإصلاحي الإسلامي.

I- الإصلاحية الليبرالية التغريبية(*)

عرف المشروع الإصلاحي العربي في الربع الأول من القرن العشرين تطورا فكريًا وثقافيًا مهمًّا، ظهرت بعض دلائله في تجدد قاموس الفكر الإصلاحي، وتجدد نظرياته، وذلك باتساق، وتزامن مع بروز جيل جديد من المفكرين والكتاب العصريين، الذين تلقوا تعليمهم في مدارس حديثة، وأتيح لهم استكمال تعليمهم في الجامعات الغربية، الفرنسية منها على وجه الخصوص.

لقد كان الجيل الأول من الإصلاحيين الإسلاميين الذين مثلنا لهم فيما سلف بالطهطاوي، والأفغاني، وعبده، وعلال الفاسي، والحجوي .. خريجو التعليم التقليدي، والمدارس العتيقة من أزهر، وقرويين وغيرهما، وهو ما جعل أفكارهم الإصلاحية في المحصلة النهائية قراءة للإسلام تتوافق مع مطالب النهوض، أما بالنسبة للجيل الثاني من الليبراليين، الذي يوصف بجيل التغريب، فقد تخرج من المدارس الحديثة (كلية الحقوق بمصر)، ونظرا لتكوينه العصري، وافتقار الكثير من رموزه إلى العدّة الشرعية، فقد

(*) إن لفظ التغريب هنا يعني أساسًا الأعلام الذين طالبوا بتقليد الغرب والسير على نهجه طلبا للنهضة والتقدم.

عمل على ترجمة مفردات ومفاهيم الليبرالية الغربية، وسعى إلى تنزيلها على الواقع العربي، دون اعتبار قوي للخصوصية الثقافية والاجتماعية القائمة على الإسلام، التي تتعارض في جوانب كثيرة مع المفاهيم الليبرالية ومقتضياتها العملية.

وإذا كان الإصلاحيون العرب بجناحيهم الإسلامي والتغريبي في المحصلة النهائية كرسوا مصفوفة الإصلاحات الغربية، فإن سبلهم المنهجية كانت متفرقة ومختلفة، ففي الوقت الذي ركز الأوائل (الإسلاميين) على التأصيل والتوفيق، فإن التَّوالي قالوا بالقطيعة واستحالة تأصيل، أو في أحسن الأحوال لم يروا حاجة لذلك، وافترضوا أن الإسلام لا يعارض الأفكار والقيم الليبرالية التي نادوا بها، وراموا استنباتها في المجال العربي، التي تبقى في نهاية المطاف أفكارا خاصة، ولا نظير لها في الإسلام، وأي محاولة من هذا القبيل -في نظرهم- لا تخلو من تعسف، وتكلف، وتَحيُّل، لا يُبنى عليه عمل، ومن ثم السبيل الأقصر للتحديث والنهضة هو زرع هذه الأفكار، وإشاعتها بين الناس، بدل تضييع الوقت في التأصيل، والدعوة إليه.

إن هذا الجيل من الليبراليين التغريبيين، الذي هيمن على المشهد الثقافي والفكري في العقود الأولى من القرن العشرين، تَكَوَّن في غالبيته من شباب متحمس، مبهور بما شاهده في الغرب من تقدم وازدهار، وما تلقاه في مدارسه من معارف وعلوم حديثة . . ، ومن أبرزهم: قاسم أمين، ولطفي السيد، ومحمد

حسين هيكل، ومنصور فهمي، وطه حسين . . . وكان أغلب هؤلاء الرواد من تلامذة الإمام محمد عبده، أو ممن تأثروا بآرائه الإصلاحية، ذلك أن الإمام -وكما هو معروف- لم ينجح في صوغ منهج معرفي واضح يحفظ التوازن بين الثابت والمتحول داخل الإسلام، وعول في ذلك على خبرته ومتانة تكوينه الشرعي، وهو ما أدى فيما بعد إلى انقسام تلامذته بين اتجاهين متعارضين: اتجاه شبيه بالسلفية الحنبلية، ارتكز على دعوته للتشبث بالإسلام الصحيح؛ واتجاه عمل على فصل الدين عن المجتمع، واعترف لكل منهما بقواعده الخاصة[1].

ومن ثم، فقد أسس تلامذة عبده من الاتجاه «العلماني» في بداية القرن العشرين ما سماه ألبير حوراني بـ«حزب الإمام»، وكرسوا جهدهم الثقافي والفكري لنشر مفاهيم وقيم الحداثة الغربية، ولم يروا أي تناقض بين هذه القيم والمفاهيم من جهة، والإسلام من جهة ثانية، ومن أبرز هؤلاء التلاميذ أحمد لطفي السيد (١٨٧٢- ١٩٦٣)، الذي تتلمذ لعبده، وتعرف إلى الأفغاني باسطنبول، لكن هذه الصلة بشخص الإمام وفكره، لم تظهر آثارها في كتاباته وآرائه السياسية، التي كانت في أغلبها مقالات قصيرة في صحيفة «الجريدة»، حيث تجاهل مصير الإسلام وشريعته، وجدَّ في طلب الحداثة ومباهجها، وكان يرى أن الخير والشر ليس

(١) ألبير حوراني، الفكر العربي، م. س. ص. ٢٠١.

مصدرهما الإسلام، والإسلام فقط، بل يجوز أن تكون لهما مصادر غير إسلامية، ولا دينية، وذلك بحسب التكوين الثقافي لكل مجتمع[١].

ومن تلامذة عبده التغريبيين، الذين تأثروا بأفكاره ودعواه الإصلاحية محمد حسين هيكل (١٨٨٨- ١٩٥٦)، الذي أسهم في إثراء الفكر الإصلاحي في النصف الأول من القرن العشرين، وخلف وراءه نصوصًا كثيرة، ومن أهمها فيما يتصل بموضوعنا، كتاب «جان جاك روسو: حياته وكتبه»، الذي صدر جزؤه الأول عام ١٩٢١م، والذي أراد من خلاله كما يقول هو نفسه في مقدمته: «إني أريد أن أعرض على أبناء مصر والشرق صورة من قوة حيوية قامت في الغرب لعل في عرضها ما يجعل الصلة بين الشرق والغرب ممكنة على أساس التفاهم الحر المخلص لا على مجرد القوة الغاشمة المتحكمة بتعرف وجوه شبه ولو قليلة بين أبطال هناك وهنا، تجعل المشابهة الظاهرية في الوجود الإنساني بين جميع سكان المعمورة دليلا على إمكان المشابهة الروحية والعقلية، التي هي في جوهرها أساس المساواة القائمة على المودة والتجاذب»[٢].

ومن رموز الليبرالية التغريبية الآخرين الذين اشتهروا بآرائهم

---

(١) نفسه، ص. ٢١١.

(٢) محمد حسين هيكل، جان جاك روسو، دار المعارف، القاهرة، ط. ١/ ١٩٢١، ص.١٢.

التحديثية، الكاتب والفيلسوف منصور فهمي (١٨٨٦- ١٩٥٩)، الذي أثارت أطروحته حول «أحوال المرأة في الإسلام» (١٩١٣م) حفيظة التيار التقليدي، حيث منع على إثرها من التدريس بالجامعة، وأقصي من الحياة العامة مدة من الزمان. وكان فهمي هو الآخر من المعجبين بالشيخ محمد عبده، والمتأثرين بفكره الإصلاحي[1]، حاول من خلال بحثه في وضع المرأة في البلاد الإسلامية، تحرير المرأة من أغلال الثقافة والتقاليد، وذلك بنسبته الوضع المزري للمرأة إلى عوامل الثقافة والتاريخ والتقاليد، التي لم يستطع النظام النظري المتضمن في القرآن القضاء عليها ومنع تأثيرها[2].

ومن أشهر رموز الليبرالية التغريبية، الذين حجبوا النور عن غيرهم في النصف الأول من القرن العشرين، وملأت الدنيا آرائهم عميد الأدب العربي الدكتور طه حسين (١٨٨٩- ١٩٧٣)، الذي تأثر بالإمام عبده، وأعجب بآرائه، التي كانت تصله من خلال عدد من زملائه الذين كانوا يكبرونه سنًّا، والمواظبين على دروس الإمام. وإن عدم لقاء طه حسين بالإمام، الذي حال الموت دونه، لم يكن مانعا من تأثره به، والانتساب إلى نهجه في الإصلاح،

(١) لم يلتق منصور فهمي بعبده نظرا لفارق السن بينهما، غير أنه تأثر به كما صرح بذلك في حفل تأبين الإمام عبده سنة ١٩٢٢م. (منصور فهمي، كلمة في حفل تأبين الإمام، جريدة الأهرام، ١٤ يوليو ١٩٢٢. وقفنا عليها في الرابط التالي ٧/ ١٠/ ٢٠١٤: (http://www.hindawi.org/).

(٢) محمد حسين هيكل، أحوال المرأة في الإسلام، ترجمة رفيدة مقدادي، منشورات الجمل، كولونيا، ١٩٩٧، ص. ٨.

يقول طه حسين عن نفسه في هذا الباب: «أَحَسَّ [طه حسين] أن الذين بكوا الشيخ صادقين، وحزنوا عليه مخلصين، لم يكونوا من أصحاب العمائم، وإنما كانوا من أصحاب الطرابيش، فوجد في نفسه ميلًا خفيًا إلى أن يقرب من أصحاب الطرابيش هؤلاء، وإلى أن يتصل ببيئاتهم بعض الاتصال»[1].

ومن أشهر مؤلفاته التي بث فيها همومه وآماله الإصلاحية الكتاب الشهير «مستقبل الثقافة في مصر»، الذي أتى فيه بعدد من المحدثات، أثارَتْ من حوله، وجلبت له الكثير من الأذى، ومن هذه المحدثات زعمه أن صلة مصر بالغرب، أكثر من صلتها بالشرق، وقلل في هذا السياق من الآثار السلبية لهذه الصلة على الهوية المصرية، حيث يقول: ليس على «الشخصية المصرية خطر من الحضارة الحديثة، كما لم يكن على الشخصية اليابانية خطر من الحضارة الحديثة»[2].

وقد كان طه حسين أكثر صراحة ووضوحًا بين أبناء جيله في الدعوة إلى الاقتداء بالغرب واتباع طريقه طلبا للنهضة والتقدم، فالسبيل إلى ذلك في نظره «ليست في الكلام يرسل إرسالا، ولا في المظاهر الكاذبة والأوضاع الملفقة، وإنما هي واضحة بينة مستقيمة ليس فيها عوج ولا التواء .. وهي: أن نسير سيرة الأوروبيين

(١) طه حسين، الأيام، ج. ٢، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ط. ١٩٩٢/١، ص. ٢٦٩.

(٢) طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، دار المعارف، القاهرة، ط. ٢، ص. ٥٠.

ونسلك طريقهم لنكون لهم أندادا، ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يحب منها وما يكره، وما يحمد منها وما يعاب»[1].

غير أن هذا الإعجاب والحماس غير المتزن الذي بدا على كثير من أبناء هذا الجيل سرعان ما تحول تدريجيا إلى نوع من الرفض، والتحفظ تجاه الغرب، وتجلى ذلك في ظاهرة «العودة إلى الأصالة» التي دشنها عدد من أعلام هذا الجيل، وفي مقدمتهم محمد حسين هيكل ومنصور فهمي ميخائيل نعيمة ...، وذلك ابتداء من ثلاثينيات القرن الماضي[2].

وعمومًا، وحتى تتضح الرؤية أكثر حول الليبرالية التغريبية، ونفقه خصوصياتها المعرفية والمنهجية، لن نبتعد عن المنهج الذي سلكناه سابقا في تقديم الإصلاحية الإسلامية، حيث سنعتمد نفس المؤشرات والمعالم في تقديم الأطروحات الرئيسة للتيار التغريبي، والتعريف بأعلامه، وهي للتذكير، قضايا: الدولة المدنية؛ والعقل والعلم؛ والحرية؛ والمرأة.

ولتحقيق هذه الغاية، سنراجع مجموعة من النصوص الإصلاحية المرجعية، منها على سبيل المثال: «تحرير المرأة» و«المرأة الجديدة» لقاسم أمين (ت. ١٩٠٨م)؛ و«مذكرات

---

(١) نفسه، ص. ٣٩.

(٢) جابر الأنصاري، تحولات الفكر والسياسة، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ع. ٣٥. ص. ٣٩-٤٩.

الشباب»، و«جان جاك روسو: حياته وكتبه» لمحمد حسين هيكل (ت. ١٩٥٦م)؛ و«أحوال المرأة في الإسلام» لفهمي منصور (ت. ١٩٥٩)، و«تأملات»، و«مبادئ في السياسة والأدب والاجتماع» للطفي السيد (ت. ١٩٦٣)؛ و«مستقبل الثقافة في مصر» لطه حسين (ت. ١٩٧٣م).

١- الدولة المدنية:

لقد حاول رموز الليبرالية التغريبية إعادة تعريف الدولة في السياق العربي، وسعوا لإخراجها عن مدلولاتها الوسيطية، الموسومة بهيمنة الدين، والاستبداد، وسعوا بالمقابل إلى إقامة مفهوم الدولة المدنية التي ترجع فيها السيادة للأمة، وتسلم من آفة الاستبداد، وتقوم على المصلحة. وقد انخرط في هذا المسعى عدد من أقلام وأعلام الربع الأول من القرن العشرين، وفي مقدمتهم أحمد لطفي السيد، ومحمد حسين هيكل، وطه حسين .. إلخ.

إن الدولة في نظر لطفي السيد لا تقوم على الشعور المشترك سواء كان دينيًّا أو قوميا، بل تقوم بالدرجة الأولى على المصلحة المشتركة[1]، التي توحد مصير الأفراد داخل كيان معين.

ومن ثم، فالميل نحو المشاركة في الحكم، الذي يظهر على الجماعة، هو أحد فيوض الوعي بالطبيعة المصلحية للاجتماع السياسي، وعليه يتأسس مفهوم «الحقوق السياسية للأمة»، وهي

(١) ألبير حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، م. س. ص. ٢١٨.

بحسب تعريف لطفي السيد: «هي اشتراكها الأمة مع الحكومة في العمل العام»[1]، أو بعبارة أخرى هي: «أن يشترك كل فرد في حكومة بلاده اشتراكا تاما كاملا، وهذا معنى ما نسميه بسلطة الأمة»[2].

غير أن هذا التصور الحديث للنظام السياسي القائم على وجود فاعل للأمة، ووعي حديث بطبيعة الاجتماع السياسي، لا يستقيم في غياب تحقق الأمة من شرط الحرية، وتشبثها بممارستها على أوسع نطاق، وقد أدرك أحمد لطفي السيد هذه العلاقة الحتمية بين الحداثة السياسية والحرية، الشيء الذي جعله يخصص جزءا مهما من كتاباته لمعالجة قضية الحرية، والتحريض على طلبها، ومن جميل قوله في هذا المعنى: «خلقت نفوسنا حرة، طبعها الله على الحرية، فحريتنا هي نحن ..، هي ذاتنا ومقوم ذاتنا، هي معنى الإنسان إنسان، وما حريتنا إلا وجودنا، وما وجودنا إلا الحرية»[3].

ولم يكن لطفي السيد وحده في هذا المضمار، بل عاضده عدد من الأعلام، وكبار الكتاب من أبرزهم محمد حسين هيكل، الذي نهض لتعريف العالم العربي بجان جاك روسو ومؤلفاته،

---

(١) لطفي السيد، مبادئ في السياسة والأدب، منشورات دار الهلال، القاهرة، ع. ١٤٩، س. ١٩٦٣، ص. ٣٢.

(٢) نفسه، ص. ١٣٩.

(٣) نفسه، ص. ١٣٨.

وذلك احتفاء بأفكاره التنويرية وفي مقدمتها فكرته الداعية إلى العدالة الاجتماعية والمساواة، التي أثارت شجونه، وحفزته على هذه الترجمة[1]، ذلك أن مسؤولية العدالة الاجتماعية في الإطار الإسلامي التقليدي، كانت مسؤولية اجتماعية/مدنية، لا يلتفت إليها الحاكم إلا في نادر الأحوال، بينما جعلها فكر الحداثة مسؤولية سياسية يتولى الحاكم تحقيقها.

غير أن أشد الأعلام إلحاحًا على الاقتداء بالغرب، وسلوك طريقه السياسي كان عميد الأدب طه حسين، فقد عبر عن هذه الرغبة بشيء من العنف والتشدد، حيث قال: «نريد الحرية الداخلية وقوامها النظام الديمقراطي. ونريد الحرية الخارجية وقوامها الاستقلال الصحيح والقوة التي تحوط هذا الاستقلال. فإذا كنا نريد هذا صادقين فنحن نريد وسائله من غير شك. ووسائله هي هذه التي مكنت الأوطان الأوروبية والأمريكية من أن تكون حرة في داخلها، مستقلة في خارجها، كريمة في نفوسها وفي نفوس الناس»[2].

وإجمالًا؛ إن الليبراليين التغريبيين الذين تعرفنا على طرف من قولهم في هذه الفقرة، أدركوا متطلبات التحديث السياسي إدراكًا جيدًا بحكم ما تهيأ لهم من فرص ومناسبات حملتهم إلى قلب الحضارة الأوروبية في بداية القرن العشرين، وحاولوا تقريبها إلى

(١) محمد حسين هيكل، جان جاك روسو: حياته وكتبه، م. س. ص. ١٦.

(٢) طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، م. س. ص. ٤١.

أمتهم، وشجعوها على التحقق منها، ولم يعطوا كثير أهمية إلى الأخطار المحدقة بالهوية والخصوصية التي قد يتسبب فيها «التقليد الأعمى» غير المتبصر، بل أكثر من ذلك عملوا على التهوين منها، ولم يجعلوا منها مانعًا من خير الغرب، والإفادة منه.

لقد تناول طه حسين في «مستقبل الثقافة في مصر» هذه المسألة، ودلل على أن دعواه للاقتداء بالغرب، لا تعني أبدا الدعوة للاقتداء بآثامه وشروره، بل على العكس من ذلك هي في العمق دعوة لاقتباس خيره وطرح شره، وهو قانون -كما أشار- ضابط للتثاقف الحضاري، والاتصال الذي حصل في الماضي بين المسلمين وغيرهم، وعليه لا يجب أن تكون آثام الغرب حائلا ومانعا من جلب أسباب التحضر والتقدم التي حصلها علما وعملًا[1].

٢- قضية العلم والعقل:

لقد استقل الخطاب الليبرالي التغريبي في منظوره للعلم والعقل عن غيره من الخطابات الإصلاحية العربية، حيث تجاوز إشكالية التأصيل، ومحاولات إثبات عدم تعارض الإسلام مع العلم والعقل المعاصرين، إلى الدعوة إلى الأخذ بهما، والتهوين من انعكاساتهما المحتملة على الخصوصية. ومن أشهر المتحمسين لهذه الدعوة، الذين كان لهم أثر واضح في الحياة الثقافية في بداية

(١) نفسه، ص. ٤٣، ٤٤.

القرن العشرين أحمد لطفي السيد وطه حسين.

إن رفع الحرج على اقتراب المسلمين والشرقيين عمومًا من العلم والعقل الأوروبيين اتخذ من الناحية المنهجية طرائق مختلفة، فلطفي السيد -مثلًا- طالب بالتخلي عن الوصفة «الإسلامية» للتقدم، بعد أن ثبت فشلها، وطالب في الآن نفسه بالتحقق من أوصاف المدنية، وذلك حتى تسترجع الأمة أوصاف القوة التي فقدتها، ولا يفوته في هذا السياق التنبيه إلى أن دعواه هاته، لا تقتضي أبدًا التخلي عن العقيدة الإسلامية، وكل عناصر الخصوصية الأخرى كاللغة وبعض العادات ..، التي لم تثبت صلتها بالتأخر[1].

أما طه حسين في انتصاره للتقدم والتغريب، فقد شق لنفسه طريقًا آخر، حاول من خلاله إعادة تعريف العقل الإسلامي والمصري بصورة تتطابق مع العقل الغربي، وردهما إلى جذر واحد وهو العقل اليوناني والمتوسطي بشكل عام. واستند في هذا السياق على تعريف بول فاليري Paul Valéry للعقل الأوروبي الذي يرجع لثلاث مراجع كبرى، وهي: العقل اليوناني، والعقل الروماني، والدين المسيحي[2]، وبناء عليه سعى طه حسين إلى إيجاد الامتدادات اليونانية والرومانية للعقل الإسلامي، أما عنصر الدين فبدل المسيحية في الغرب يوجد الإسلام في «الشرق

(١) أحمد لطفي السيد، مبادئ في السياسة والأدب ..، م. س. ص. ٢٢٠، ٢٢١.

(٢) طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، م. س. ص. ٣٠.

المتوسطي»، وليس بينهما في الجوهر اختلاف كبير بحسب عميد الأدب العربي[1].

وإجمالًا، يعتبر طه حسين أفصح لسانٍ عبر عن هذه النزعة التغريبية، ونسوق في هذا المقام طرفًا من قوله من «مستقبل الثقافة في مصر» يغني عن كلام غيره في هذا الباب، يقول عميد الأدب: «كلاًّ، ليس بين الشعوب التي نشأت حول بحر الروم، وتأثرت به، فرق عقلي أو ثقافي ما، وإنما هي ظروف السياسة والاقتصاد تديل من أهل هذا الساحل لأهل ذلك الساحل، وإنما هي ظروف السياسة والاقتصاد تدور بين هذه الشعوب مواتية هذا الفريق، ومعادية ذلك الفريق.

فلا ينبغي أن يفهم المصري أن بينه وبين الأوروبي فرقًا عقليًا قويًا أو ضعيفًا .. وإنما كانت مصر دائمًا جزءا من حياة أوربا، في كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية، على اختلاف فروعها وألوانها»[2].

٣- قضية الحرية:

كانت قضية الحرية في بداية القرن العشرين من القضايا الحيوية لدى الليبراليين التغريبيين، ولن نجانب الصواب إذا اعتبرناها شعارهم الأساس، الذي استقلوا به عن غيرهم، حيث

---

(١) نفسه، ص. ٢٤، ٢٥.

(٢) نفسه، ص. ٢٨.

اعتبروها مفتاح النهضة والإصلاح، وفي غيابها تبطل كل الجهود، وتسفه كل الأحلام. ومن أشهر أعلام الإصلاح الذين تفوقوا على غيرهم في التنظير لحاجة العرب للحرية، وآفاقها النهضوية أحمد لطفي السيد، وعدد من تلامذته الذين تأثروا بدعواه في الإصلاح وفي مقدمتهم طه حسين.

لقد خصص لطفي السيد العديد من المقالات لموضوع الحرية، واعتبرها المقوم الأول للحياة، وبدونها تمسي الحياة معنىً مرادفا للعدم. وقسمها إلى ثلاث أنواع رئيسة: الحرية الشخصية (المدنية) وهي أن تعمل ما تشاء بشرط عدم الإضرار بالغير؛ وحرية الرأي والتعبير؛ والحرية السياسية وقد تحدثنا عنها في فقرة سابقة[1].

فانطلاقًا من هذه النصوص، يبدو أن هاجس لطفي السيد الذي كان يضغط عليه في كل مدوناته حول الحرية، هو التمكين لحرية الرأي والحرية السياسية والتشجيع عليهما، نظرا للخصاص الفظيع في ممارستهما في مصر وخارجها، وبالمقابل لم يهتم كثيرا بموضوع الحرية الشخصية أو المدنية، لارتفاع الخلاف حولها.

ومما يلفت انتباه الدارس لمنهج ورؤية لطفي السيد في مقاربته لهذا الموضوع، هو الاعتماد الكلي على العقل، والحجج العقلية، والتحليل الفلسفي، ولم يلجأ في أية مرحلة من مراحل مرافعته

(١) لطفي السيد، مبادئ في السياسة والأدب والاجتماع، م. س. ص. ١٣٢- ١٤٦.

حول الحرية إلى الآثار الشرعية، والأحكام الفقهية وما إليها من مواد تراثية.

إن هذه الخاصية المنهجية في مقاربة موضوع الحرية، لم تكن وصفًا خاصًا بلطفي السيد، بل كانت قاسمًا مشتركًا بين كل الليبراليين التغريبيين الذين عاصروه أو تتلمذوا عليه، فعلى سبيل المثال كتب محمد حسين هيكل مقالة فكرية حول «الطغاة وحرية القلم» دافع فيها عن حرية الرأي، وحلل مأزق المثقفين وأصحاب القلم مع الاستبداد، عول فيها على العقل، والعقل فقط[1]، واستدعى في هذا السياق شواهد من تجربة الغرب مثل تجربة تولتسوي[2]. ونفس الموقف وقفه عميد الأدب العربي طه حسين من مسألة الحرية، وهو أحد التلاميذ المقربين من لطفي السيد[3]، فقد نهج في طلب الحرية والتأسيس لها نهجًا عقليًا، غير أنه تجاوز أستاذه في إلحاحه على تبني المفهوم الغربي للحرية، وبقية المفاهيم الأخرى، ومما قاله في هذا المعنى: «وهل الحياة الدستورية النيابية إلا شيء أخذناه من أوربا أخذًا، ونقلناه عنها نقلًا؟، فلم نكد نستمتع به حتى اتصل بحياتنا وامتزج بدمائنا، وأصبح حبه غذاء

---

(١) محمد حسين هيكل، ثورة الأدب، دار المعارف، القاهرة، ص. ١٧-٢٢.

(٢) ليو تولستوي من أشهر الروائيين الروس، ومن أعمدة الأدب الروسي عاش ما بين ١٨٢٢ و١٩١٠. أثر في كثير من المفكرين العرب وفي مقدمتهم لطفي السيد ومحمد حسين هيكل .. إلخ.

(٣) طه حسين، الأيام، م. س. ص. ٣٣٤.

لنفوسنا، وقوامًا لعقولنا، وعنصرا من عناصر ضمائرنا»[1].

٤- الإصلاح الاجتماعي (مكانة المرأة):

أولَى التيار الليبرالي التغريبي اهتمامًا خاصًا لموضوع المرأة، واعتبر إصلاح وضعها، وتحسين مكانتها أحد المفاتيح الرئيسة للإصلاح الاجتماعي، الذي يعتبر شرطًا أوليًا ضروريًا للنهضة والتقدم بالعالم العربي. ويدل على هذا الاهتمام حجم الكتابات التي خصصها رموز هذا التيار لمعالجة قضايا المرأة، وما يتعلق بها، والتي تتجاوز من الناحية الكمية ما خصصوه لقضايا أخرى، لا تقل أهمية وأثرا في الإصلاح عن موضوع المرأة.

وقد اتخذ الحديث عن إصلاح وضع المرأة وتحسين أحوالها في أواخر القرن ١٩ وبداية القرن ٢٠ شعارًا مثيرًا وملهمًا، اختزلته العبارة الرنانة «تحرير المرأة»، التي جعلها أكثر من واحد عنوانا لمقالاته وكتاباته، والتي كانت تعني لدى هذا الجيل من الإصلاحيين أمرين رئيسين لا ثالث لهما: الأول، فسح المجال أمام المرأة للتعلم والتربية الحديثة؛ والثاني، إعادة تعريف الحجاب بصورة تسمح للمرأة بالانخراط في الحياة العامة في أبعادها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

ومن أهم أعلام الليبرالية التغريبية الذين انخرطوا بقوة في مشروع تحرير المرأة، ونادوا في المصريين بالمسارعة إلى رفع

---

(١) طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، م. س. ص. ٣٣.

القيود عن الجنس اللطيف: المفكر الجريء قاسم أمين (ت. ١٩٠٨م) من خلال كتابه الشهير الذي أصبح رمزا وشعارا للحركة التحريرية بشقيها الرجالي والنسائي والموسوم بـ«تحرير المرأة»[١]، وكتابه الثاني في نفس الموضوع، الذي وضعه تعقيبا على خصومه ومعارضي دعواه والمعنون بـ«المرأة الجديدة»؛ والدكتور منصور فهمي (ت. ١٩٥٩م) من خلال أطروحته التي ناقشها بفرنسا والموسومة بـ«أحوال المرأة في الإسلام»[٢]؛ بالإضافة إلى عدد من مقالات أحمد لطفي السيد، التي انتصر فيها لدعوى التحرير، ووسع دائرتها لتشمل المجال السياسي حيث كان من الأوائل الذين دعوا إلى إشراك المرأة في الحياة السياسية.

إن اهتمام هؤلاء الإصلاحيين بأحوال المرأة، وإلحاحهم على تحريرها من القيود التي قيدتها معنويا وماديا، وأقصتها عن ساحات الفعل الحضاري والنهضوي، لم يكن نتيجة -فقط- التطورات الداخلية، وتفاعلات الفكر الاجتماعي المصري، بل كان في

(١) قاسم أمين من مفكري مصر وإصلاحييها المرموقين، عاش ما بين ١٨٦٣ و١٩٠٨، من أصل كردي، تلقى تعليمه في المدارس الحديثة، واشتغل بالمحاماة قبل رحيله إلى فرنسا لاستكمال تعليمه، وكان من المقربين من جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده أثناء وجودهما بفرنسا.

(٢) منصور فهمي من المصريين الذين اشتهروا في بداياتهم بأفكارهم التغريبية، عاش ما بين ١٨٨٦ و١٩٥٩، ومن الأوائل الذين سافروا إلى فرنسا لاستكمال دراستهم، وحصل على الدكتوراه من السوربون سنة ١٩١٣ بعد مناقشة أطروحة «أحوال المرأة في الإسلام».

جانب كبير منه بسبب جاذبية النموذج الاجتماعي الغربي، والنجاحات الكبيرة التي كان يحققها هذا النموذج على مرأى ومسمع منهم، وذلك من خلال حضورهم المباشر في الغرب من أجل الدراسة وغيرها، ومن خلال الصحافة والإعلام.

ولم يكن هذا التأثر والتفاعل مع النموذج الغربي سرا ينكره هؤلاء الإصلاحيون في العلن، ويخفونه عن غيرهم، بل على العكس من ذلك، لا يترددون في بيانه، وذكر فضائله، فعلى سبيل المثال يقول قاسم أمين وهو إمام هذه الدعوى في كتاب «المرأة الجديدة»: «المرأة الجديدة هي ثمرة من ثمرات التمدن الحديث، بدأ ظهورها في الغرب على إثر الاكتشافات العلمية، التي خلصت العقل الإنساني من سلطة الأوهام والظنون والخرافات . . ، كان الأوربيون يرون رأينا اليوم في النساء، وإن أمرهن مقصور على النقص في الدين والعقل . . ، فلما انكشفت عنهم غشاوة الجهل، ودخل حال المرأة تحت انتقاد الباحثين اكتشفوا أنهم هم أنفسهم منشأ انحطاطها . . ، ومن ذلك الحين دخلت المرأة الغربية في طور جديد وأخذت في تثقيف عقلها، وتهذيب أخلاقها شيئا فشيئا، ونالت حقوقها واحدا بعد الآخر . . ، ولم يمض على ذلك زمن طويل حتى اختفت من عالم الوجود تلك -الأنثى- تلك الذات البهيمية . . ، **هذا التحويل هو كل ما نقصد**»[1]. ومن ثم، فأفق

(١) قاسم أمين، المرأة الجديدة، مطبعة الشعب، مصر، ط. ١٩١١، ص. أ.ب.ت.

إصلاح وضع المرأة بالعالم العربي، وأقصى غايات التحرير من وجهة نظر قاسم أمين -كما تبدو من خلال هذا الاقتباس- هو بلوغ مقام المرأة الغربية، والتحلي بقدراتها. ولم يكن قاسم أمين في هذا الدرب وحده، بل شاركه الرؤية والغاية عدد من معاصريه، وفي مقدمتهم منصور فهمي، ولطفي السيد، وآخرون . .

إن المنظور الليبرالي التغريبي في مشروع تحرير المرأة يتجلى في القياس على التجربة الغربية، والسعي لتقليدها للنهوض بأوضاع المرأة. وكان أهم عناصر هذه التجربة تأثيرا في العقل العربي الإصلاحي في هذه الحقبة هو المشاركة الواسعة للمرأة الغربية في الحياة العامة في أبعادها السياسية والاقتصادية والإدارية والثقافية والعلمية . .، وبالمقابل الغياب الشبه المطلق لهذه المرأة عن الحياة في الشرق.

ومن أهم العقبات التي واجهها دعاة التحرير بالعالم العربي، والتي كانت -في نظرهم- تحول دون اندماج المرأة في المشروع النهضوي، ومساهمتها الفعالة في أوراشه: عقبة الجهل وضعف التعليم؛ وعقبة الفهم المنحرف للحجاب، ومن ثم كرسوا جهودهم لمواجهة هذين التحديين، وإقناع مجتمعاتهم بتغيير نظرتهم للمرأة، وسعوا إلى تبديد مخاوفهم الأخلاقية والاجتماعية التي تعوق إرادتهم ومواقفهم في هذا الباب.

وإذا كانت دعوى تعليم المرأة وتربيتها، لا تثير خلافا كبيرا بين الإسلاميين والتغريبيين، وتشكل بصورة عامة تطلعا مشتركا

بينهما، فإن الأمر مختلف بعض الشيء فيما يتعلق بمفهوم الحجاب، حيث نسجل انفتاحا وجرأة زائدة لدى التغريبيين في مقاربة هذا الموضوع بالمقارنة مع الإسلاميين، وهو ما جعلنا نركز عليه، ونمنحه الأولوية عن غيره.

لقد قام دعاة التحرير بمراجعة المفهوم الاجتماعي والثقافي للحجاب، المستند -في نظرهم- إلى تأويل تقليدي للإسلام، وحاولوا في هذا السياق الفصل بين هدي الإسلام، والمعطيات الثقافية والتقاليد الاجتماعية، ومن أشهر هؤلاء الدعاة، وأبلغهم أثرا قاسم أمين في رسالته المشار إليها سابقا، فقد ميز في مفهوم الحجاب بين دلالتين: الأولى فقهية وتعني شكل اللباس، وما يجوز إظهاره من جسد المرأة؛ والثانية حصر المرأة في البيت، ومنعها من مخالطة المجتمع، وتحمل المسؤولية الاقتصادية والقانونية . . .

ففيما يتعلق بالمعنى الفقهي للحجاب، فقد استدعى قاسم أمين أحكام الفقهاء في هذا الباب، وذكر اتفاقهم على أن وجه المرأة وكفيها ليس بعورة، ويجوز إظهاره، ونبه إلى اختلافهم في إظهار القدمين والذراعين. ويرى قاسم أمين أنه لم يزد في دعوته هاته على اتفاق الفقهاء، حيث طالب بالتوقف عند حكمهم، وإظهار وجه المرأة وكفيها، لما لذلك من الفوائد الاجتماعية والاقتصادية . . .، وإن الزيادة على هذا الحد في الحجاب هي من إضافات العادات والتقاليد، التي أُكْسِيت لَبوس الدين.

أما فيما يتعلق بحصر المرأة داخل بيتها ومنعها من المشاركة في الفعاليات الاجتماعية، والاقتصادية . . . بدعاوى مختلفة، فقد أنفق قاسم أمين جهدا كبيرا في بيان انحراف هذا السلوك، وهشاشة أدلته الشرعية، وأتى بالمقابل بحجج كثيرة تؤيد دعواه التحريرية، وتُبدد مخاوف الخائفين على المرأة والمجتمع على حد سواء من خروج المرأة إلى الميدان، وذكر محاسن هذا الفعل، وآثاره الإيجابية، يقول قاسم أمين في هذا المعنى: «إنا نطلب تخفيف الحجاب، ورده إلى أحكام الشريعة الإسلامية لا لأننا نميل إلى تقليد الأمم الغربية في جميع أطوارها وعوائدها لمجرد التقليد، أو للتعلق بالجديد لأنه جديد؛ فإننا نتمسك بعوائدنا الإسلامية ونحترمها، ونرى أنها مزاج الأمة الذي تتماسك به أعضاؤها، ولسنا ممن ينظر إليها نظره إلى الملابس يخلع ثوبا كل يوم ليلبس غيره. وإنما نطلب ذلك؛ لأننا نعتقد أن لرد الحجاب إلى أصله الشرعي مدخلا عظيما في حياتنا المعاشية»[١]، إذ سيساعد الأمة الإسلامية والمصرية على وجه الخصوص على البقاء، وعدم الاضمحلال، طبقًا لقانون «التزاحم الطبيعي» الذي كشفه داروين على حد تعبيره[٢].

وقد قام منصور فهمي في أطروحته بنفس العمل، وقال في

---

(١) قاسم أمين، تحرير المرأة، طبعة إلكترونية، منشورات موقع كتب عربية (www.kotobarabia.com)، ص. ٨٩.

(٢) نفسه، ص. ١٢٢.

التمهيد لها: «فالبحث الذي قمنا به يؤكد أن ظاهرة عزل النساء لم تكن فقط بسبب العامل الديني بل هي أيضًا نتيجة السلوك الاجتماعي والفروقات الطبقية»[1]. ومن ثم سبر أغوار الثقافة العربية، وحلل البنية الاجتماعية العربية، مبينًا ومستدلًا على البعد الاجتماعي والطبقي في الوضع المزري الذي تعانيه المرأة في البلاد العربية والإسلامية.

غير أن قاسم أمين لم يقتصر في دعوته التحريرية على الحض على تعليم المرأة والدعوة إلى استعمال الحجاب الشرعي فقط، بل تعدى ذلك إلى الدعوة إلى إعادة تعريف الزواج من الناحية الفقهية، وإخراجه من المعنى الغالب عليه وهو المتعة واللذة، إلى معنى أبعد من ذلك يحقق المقاصد الأخلاقية والأدبية والاجتماعية من الزواج[2]. وفي السياق نفسه نادى بالحد من التعدد، وتناول نقدًا الفهم التقليدي للإباحة الشرعية في هذا المجال، وجوز للحاكم منع التعدد بشرط أو بدونه[3].

ومن مقتضيات هذه المراجعة النقدية، دعا قاسم أمين إلى إعادة النظر في مفهوم الطلاق وشروطه، وانتقد بشدة السهولة التي يتم بها التطليق في الديار العربية والإسلامية، حيث يحصل بكلمة، ودون أن يكون هناك شهود، ومن ثم طالب بتقنينه، كأن يشترط فيه

---

(١) منصور فهمي، أحوال المرأة في الإسلام، م. س. ص. ٥.

(٢) قاسم أمين، تحرير المرأة، م. س. ص. ١٤٧، ١٤٨.

(٣) نفسه، ص. ١٦٧.

الإشهاد، وأن يكون أمام القاضي . . .، وحث في هذا الباب على الانفتاح على آراء المذاهب الإسلامية الأخرى التي تتشدد فيه، وذلك بغية التقليل منه، والحفاظ ما أمكن على استقرار الأسرة والمجتمع معًا[1].

وإذا كان قاسم أمين ومن سار على نهجه كفهمي منصور ولطفي السيد وآخرين رغبوا المجتمع العربي في إحداث تغيير جوهري في سلوكهم اتجاه المرأة، والإذن لها بمزاحمة الرجل في ميادين العمل والفعل النهضوي المختلفة، فإن تركيزهم كان شديدا على قضية تعليم المرأة، واعتبروا هذا الأمر حيويا، وحاسما في تغيير وضع المرأة والمجتمع ككل، فالمسألة كما يقول لطفي السيد: «ليس هو مساواة الرجل والمرأة في حقوق الانتخاب والتوظف، فإن نساءنا بارك الله لهن، لم يطلبن بعد هذه المطالب المقلقة للراحة العمومية، كما هو الحال في إنجلترا .. بل لا يطلبن شيئا يعز علينا منحه لهن .. إنهن يطلبن سعادتنا الفردية وسعادتنا القومية، يطلبن التربية والتعليم»[2].

إن موقف لطفي السيد من هذه الناحية كان متأثرا بآراء تولتسوي في المرأة، حيث أحال عليه في أكثر من موضع في مقالاته، وعدَّ رأيه من صحيح القول، فالمرأة في نظر الروائي الروسي مالكة للرجل، ومستبدة به، فإذا انحطت، انحطت به، وإذا

(١) نفسه، ص. ١٨٥- ١٨٩.

(٢) أحمد لطفي السيد، مبادئ في السياسة والأدب والمجتمع، م. س. ص. ١٦٢.

ارتقت بالتعليم وغيره ارتقت به، ويستحيل تقدم الرجل مع جهل المرأة وتخلفها، وبالتالي تعليم المرأة بالإضافة إلى كونه مصلحة نسائية، هو قبل ذلك مصلحة رجولية[1].

ومن قول لطفي السيد مناديًا وداعيًا لرفع اليد عن المرأة: «خلوا بين البنات وسعادتهن، ولا تضيقوا عليهن متسع الحياة، ولا تكسروا بأيديكم مستقبلهن، ولا تعبثوا بسعادتهن اتباعا لهوى الغيرة وخوفا مما لا خوف منه عليهن، فإن المرأة الفاضلة أنفع للأمة من الرجل الفاضل أضعافا بمقدار عدد ما ترزق من أولاد»[2].

إن شجاعة القول التي ميزت هذا الجيل من الليبراليين العرب، ترجع أسبابها لعوامل شتى ثقافية وسياسية وما إلى ذلك، غير أن أهم هذه الأسباب في تقديرنا هو طبيعة التكوين الذي تلقاه رموز هذا الجيل، الذي أتاح لهم إدراك الغرب على نحو جيد، فمعظمهم من خريجي مدرسة الحقوق بالقاهرة (لطفي السيد)، أو من الذين استكملوا تعليمهم بالخارج، وخاصة فرنسا (طه حسين، منصور فهمي، محمد حسين هيكل)، وهو ظرف مخالف تمامًا من حيث الوصف لظرف نشأة الدعوة السلفية الإصلاحية، التي تخرج معظم قادتها الفكريين من الأزهر والقرويين والزيتونة، وما شابهه من مؤسسات، ومن ثم كان هذا الفارق في التكوين والمعرفة سببًا حاسمًا في تباين خطاب الجيلين.

---

(١) نفسه، ص. ١٦٢، ١٦٣.

(٢) أحمد لطفي السيد، مبادئ في السياسة والأدب والمجتمع، م. س. ص. ١٦٨.

III- الإصلاحية القومية

لا يستقيم الحديث حول الإصلاحية العربية، ولا يكتمل، دون التعرض إلى تيار القوميين، والتعرف على طبيعة إسهامهم في المشروع الإصلاحي العربي، وتجدر الإشارة في هذا المقام إلى أن عددا من رموز القومية العربية وآبائها اتخذوا من الليبرالية كأيديولوجية ورؤية للعالم إطارا لتحقيق الحلم القومي.

وإذا كان الإصلاحيون العرب بجناحيهما الإسلامي والتغريبي اختلفوا منهجيًا في طلب عناصر التحديث (المدنية، والعقل، والعلم . .)، والتحقق من شروطها، كما دلَّلنا على ذلك سابقا، **فإن القوميين لم يهتموا كثيرا بالخلاف المنهجي، سواء مع الإصلاحيين الإسلاميين (السلفيين) أو التغريبيين**، بل أكثر من هذا، وجدنا عددًا منهم ينتمون فكريًا لأحد التيارين، دون أن يطرح هذا الانتماء مشكلة أمام نسبهم القومي، وإنما **كان همهم الأساس هو إعطاء تأويل قومي عروبي للفكرة الإصلاحية، وقد يقتربون في هذا التأويل من الإسلاميين أو التغريبيين**. ومن أوائل من قاموا بهذا الجهد التأويلي المفكر السوري ساطع الحصري، الذي قضى جزءًا من شبابه في اسطنبول، «وأحس بالفارق القومي بين العرب

والأتراك بصورة محسوسة، وبسبب غلبة الأفكار العلمانية وسيادة تأثير حركة تركيا الفتاة في تلك الفترة رسخ في تكوينه النظري المثالي -عن بعد- أن أمته العربية الجديدة الصاعدة يمكن أن تعيد وحدتها على أساس علماني كسائر قوميات أوروبا، التي انسلخت عن الإمبراطورية الرومانية المقدسة، أو كتركيا الجديدة المنسلخة عن دولتها العثمانية القديمة على أقرب تقدير»[1]. وإذا كان الحصري جانحًا في أغلب ما كتب حول القومية نحو التغريب والعلمنة على وجه الدقة، فقد خَلَفَ من بعده خلفٌ اقترب كثيرًا من الفكرة الإسلامية، ومن أبرزهم: مشيل عفلق (١٩١٠-١٩٨٩)[2]، وقسطنطين زريق (١٩٠٩-٢٠٠٠)، اللذان اجتهدا في تأسيس القومية العربية على الإسلام.

وإجمالًا؛ كان من نتائج هذه العلاقة بين الإصلاحية والفكرة القومية التي اجتهد في بنائها طرف من القوميين العرب ظهور خطاب قومي عربي يتحدث عن الأمة بدل الوطن، أو الوطن العربي بدل الوطن القطري.

ومما يجب الانتباه إليه في هذا السياق، أن نشأة التيار القومي بالعالم العربي جاءت متأخرة نسبيا عن السلفية الإصلاحية والليبرالية التغريبية، ولم تُزامن قوتُها أيا منهما، ويظهر هذا

(١) جابر الأنصاري، تحولات الفكر والسياسة في المشرق العربي، م. س. ص. ٧٦.

(٢) إننا ندرك أن ميشيل عفلق غلب عليه الفكر الاشتراكي أكثر من الفكر الليبرالي، ومما ميزه تأسيس القومية على الإسلام، أو على الأصح رفع التعارض بينهما.

الأمر بشكل واضح في التجربة الفكرية المصرية، ذلك أن الصحوة القومية في سوريا والعراق -مثلا- تعود إلى العشرينيات والثلاثينيات من القرن الماضي، وهي فترة تميزت عمومًا بخفوت صوت التيارين الإسلامي والتغريبي، بينما تأخرت هذه الصحوة بمصر إلى الثلاثينيات والأربعينيات من القرن الماضي، حيث كان صوت التغريب عاليًا.

لقد تزامنت الصحوة القومية بمصر مع عدد من الأحداث، ولعلها كانت السبب وراءها، ومن أبرز هذه الأحداث والوقائع، ما اتصل بأولى القبلتين وثالث الحرمين، بحيث كانت القضية الفلسطينية عاملًا حاسمًا في تحول السياسيين المصريين نحو سياسة عربية شاملة، «فالاستعمار الصهيوني والسياسة البريطانية واضطرابات العرب وثوراتهم المتكررة ما بين عام ١٩٣٦-١٩٣٩ كان لها كلها الأثر الكبير الحاسم في الرأي العام المصري»[(١)]، الذي ساءه ما كان يعانيه الفلسطينيون، وأجهد نفسه من أجل مساعدتهم.

وإلى جانب هذه الظروف التي كان لها الأثر الحاسم كما أسلفنا القول، ساهم انتشار «العقيدة القطرية» بالعالم العربي في إذكاء الروح القومية، وخاصة بمصر، التي كانت تعد طليعة البلاد العربية سياسيا وثقافيا، فقد انطلق السجال القومي بمصر سنة ١٩٣٣،

---

(١) نفسه، ص. ٨٥.

وانقسمت نخبتها حول عروبة مصر، بين مؤيدٍ، ومعلٍ لشأنها من جهة، وبين متشبث بالمصرية وحريص عليها من جهة ثانية، وذلك بسبب عبارة وردت في مقالة لطه حسين في جريدة «كوكب الشرق»، نصها ما يلي: «إن المصريين قد خضعوا لضروب من البغض وألوان من العدوان، جاءتهم من الفرس واليونان، وجاءتهم من العرب والترك، والفرنسيين»[1]، فقامت في وجه طه حسين انتفاضة فكرية قوية، تمثلت في صدور عدد من المقالات الناقدة لقوله، أو المؤيدة له.

وإذا كان احتدام السجال حول القومية بمصر برز بقوة في بداية الثلاثينيات، وخاصة مع «حادثة» طه حسين التي حُمِّلت أكثر مما تحتمل، فإن جذوره قديمة، ولدينا فيما كتبه لطفي السيد شاهدا قاطعا على ذلك، فقد كتب على سبيل المثال سنة ١٩١٣ تحت عنوان «مصريتنا» في صحيفة الجريدة ما يلي: «قوميتنا أولها أن نكرم أنفسنا ونكرم وطننا فلا ننتسب إلى وطن غيره، ونخصه وحده بكل خيرنا وكل منافعنا ونحيطه وحده بكل غيرتنا . . فالذي يفرط في شرف مصر ويقول في المجالس: إنه منتسب إلى غيرها، يؤخر بمقدار مركزه في الجمعية المصرية سير التقدم المصري المطلوب ويكون بذلك جانيا على بلاده جانيا على نفسه»[2]، غير أن هذا

---

(١) جابر الأنصاري، تحولات الفكر والسياسة، م. س. ص. ٨٦.

(٢) أحمد لطفي السيد، تأملات، منشورات مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط. ٢٠١٣، ص. ٦٢. جابر الأنصاري، تحولات الفكر والسياسة، م. س. ص. ٨٧.

الكلام للطفي السيد، وبالرغم من نزعته «الوطنية/القطرية» الحادة، لم يكن ليثير ضجة، ورد فعل عنيف، مثل تلك التي أثارها كلام طه حسين، وذلك لاختلاف الأحوال.

ومن ثم، فالصحوة القومية بمصر وبقية العالم العربي ارتبطت بسياق خاص، وأحداث سياسية مؤثرة، تمثلت بالدرجة الأولى في تطورات القضية الفلسطينية، وصعود النزعات القومية بالغرب الأوروبي في الثلاثينيات (إيطاليا وألمانيا) . . إلخ.

إن نشأة فكرة القومية العربية على هذا النحو، وفي اتصال بجملة من الظروف، أدت إلى ظهور **التأويل الإصلاحي للفكرة القومية** بالعالم العربي، وتَشَكُّلِ نخبة إصلاحية قومية، نشطت في البداية بالعراق وبلاد الشام، ومنها أو بالتفاعل معها انتقلت إلى مصر وباقي البلاد العربية. فالذين ألفوا النصوص الأولى، الأكثر تأثيرا، دفاعًا عن القومية العربية من منظور إصلاحي كانوا من أصول شامية[1]، ومن أبرزهم: فرح أنطون (١٨٧٤-١٩٢٢)[2]،

(١) كان هناك اعتقاد سائد في هذه الفترة أن العرب هم الذين ينتشرون بين سوريا والعراق والجزيرة العربية ..، ولم تكن مصر وبلدان شمال إفريقيا داخلة في مفهوم الوطن القومي العربي لدى القوميين العرب الأوائل. (ألبير حوراني، الفكر العربي، م. س. ص. ٣٥٠، ٣٥١).

(٢) فرح أنطوان من رواد الفكر العلماني والقومي العربي، لبناني الأصل، انتقل إلى القاهرة فارا من الاضطهاد العثماني مع نهاية القرن ١٩. أصدر مجلة الجامعة التي احتضنت معركته مع محمد عبده، تأثر بمفكري عصر الأنوار الأوروبيين، واهتدى بالكثير من أفكارهم في رؤاه الإصلاحية.

وساطع الحصري (١٨٧٩-١٩٦٧)[١]، وقسطنطين زريق (١٩٠٩-٢٠٠٠)[٢]، .. إلخ.

وبناء عليه، إذا كنا في السابق، أثناء عرضنا للإصلاحية العربية بجناحيها الإسلامي والتغريبي ركزنا على المفاهيم والمقولات، وكشفنا عن طبيعة المنهج لدى كل مدرسة، فإننا في هذا المبحث سننظر في أمر أعم من ذلك، ويتعلق بالمفهوم الإصلاحي للقومية العربية، وذلك استنادا إلى عدد من المصادر والنصوص المرجعية.

ففي هذا الاتجاه، نشير إلى أن من الإشكالات الرئيسة التي واجهها «القوميون» بالعالم العربي، والتي استغرقت منهم وقتا وجهدا لا بأس به، إشكالية العلاقة بين الفكرة القومية والدين، فالسعي للوحدة والتوحيد على أساس قومي عادة ما يصطدم بالفوارق الدينية والمذهبية، وهو ما يطرح السؤال حول كيفية تدبير هذه الفوارق.

لقد وقف القوميون العرب إزاء هذه الإشكالية موقفين

---

(١) ساطع الحصري هو مفكر قومي سوري الأصل عاش متنقلا بين استانبول والشام والعراق والقاهرة، كان في بدايته طورانيا، ثم تحول إلى قومي عروبي، غلب عليه الاهتمام بالتعليم والتربية.

(٢) قسطنطين زريق مؤرخ ومفكر سوري، يعتبر من الآباء المؤسسين للفكرة القومية بالعالم العربي، ومن دعاة العقلانية، انشغل بشكل رئيس بالتعليم، حيث كان أستاذا بالجامعة الأمريكية ببيروت مدة طويلة، وعمل في غيرها من الجامعات بأمريك ودمشق ..

متباينين: موقف علماني، سعى إلى فصل الدين عن المشروع القومي، وإبعاده عن نظريته، وحاول في هذا السياق تحجيم دوره إلى أقصى درجة ممكنة، وكان المستهدف من وراء هذا الموقف هو الإسلام، نظرا لغلبته على سائر سكان العالم العربي. وقد نظَّر لهذا الفصل في سياق بناء المشروع القومي العربي عدد من الرواد، كان أغلبهم من المسيحيين اللبنانيين والسوريين، ومن أشهرهم: فرح أنطون، وساطع الحصري.

أما الموقف الثاني، فكان موقفًا توفيقيًا، سعى إلى التوفيق بين الفكرة القومية والإسلام، وحاول في هذا السياق رفع التعارض الذي يبدو واقعيًا من خلال السعي للوحدة على أساس العروبة وبين الإسلام، وقد تطلب هذا الأمر من أصحاب الموقف إعادة تعريف دور الإسلام في المجتمع، والتحذير من عدد من الانحرافات التصورية كالطائفية ..، ومن أشهر رواد هذا التيار قسطنطين زريق.

ومن ثم، سنسعى فيما يلي إلى تقديم كلا الموقفين بصورة مختصرة، تسمح لنا بإدراك جانب أساسي من تمظهرات القومية بالعالم العربي.

١- القومية العلمانية:

إن الجيل الأول من القوميين العرب تكون معظمه من الشاميين (لبنانيين وسوريين)، مسلمين ومسيحيين، وتأثر في انطلاقته بالتجربة القومية التركية، وتحديدًا بنموذج «تركيا الفتاة»،

وبما حققه الغرب في ظل الدولة القومية[١]. وقد ساهمت هذه الحيثيات والملابسات التي صاحبت ظهور الفكرة القومية بالبلاد العربية في دفع هذا الجيل نحو علمنة المشروع القومي، وراهنوا على المنهج العلماني في تسوية العلاقة بين الإسلام والعروبة عمومًا، وهو ما جعل الكثيرين يرون في القومية العربية حركة علمانية[٢]. ومن أبرز من شيدوا صرح النظرية القومية على العلمانية: فرح أنطون، وساطع الحصري.

لعل استقصاء آثار ومظاهر الفكرة القومية في حلتها العلمانية بالنسبة لهؤلاء الرواد وفي جميع المظان، أمر متعذر، لأسباب كثيرة، ليس أضعفها ولا أقلها الحيز المخصص لهذه الدراسة، ولهذا سنقصر نظرنا على بعض الأدلة، التي تغني عن غيرها فيما نروم تأسيسه، وبيانه.

فبالنسبة لفرح أنطون، ظهرت أطروحته القومية العلمانية في أكثر من عمل، غير أن أهم هذه الأعمال، وأكثرها صراحة في هذا

---

(١) لقد تحدث جورج أنطونيوس عن ظروف وحيثيات نشأة الحركة القومية بالبلاد العربية، وذلك في ارتباطها بالتفاعلات السياسية التي كانت تعيشها الإمبراطورية العثمانية في بداية القرن العشرين، ويبدو من خلال عرضه الغني والمسهب، قوة ودينامية الحركة القومية بالشام مقارنة بمصر وباقي العالم العربي. (جورج انطونيوس، يقظة العرب، ترجمة نصر الدين الأسد، وإحسان عباس، دار العلم للملايين، بيروت، ط. ٨/ ١٩٨٧، ص. ١٧٥-٢٠٤.

(٢) ألبير حوراني، الفكر العربي، ص. ٣٦٣.

الباب كتابه الشهير «ابن رشد وفلسفته» الصادر عام **١٩٠٣** بالإسكندرية، والذي أثار معركة ثقافية قوية كان طرفاها مجلة الجامعة التي أنشأها فرح أنطون والأستاذ محمد عبده.

وإذا تجاوزنا التفاصيل الكثيرة التي حملها الكتاب المتعلقة بفلسفة ابن رشد، والقضايا الخلافية بين أنطون وعبده، إلى ما وراءها من معاني ودلالات، وأفكار، اكتشفنا بجلاء الروح القومية العلمانية المسيطرة على فكر أنطون، والتي تتكشف من الصفحة الأولى للكتاب تقريبا، ففي الإهداء يوضح المقصود من تأليفه حول ابن رشد، والفئة التي يخاطبها به، الذين سماهم بـ«النبت الجديد»، والعقلاء من كل دين، مسلمين ومسيحيين. وما يميز هذا النبت في نظره: أنهم «**عرفوا مضار مزج الدنيا بالدين في عصر كهذا العصر**، فصاروا يطلبون وضع أديانهم جانبا في مكان مقدس محترم ليتمكنوا من الاتحاد اتحادا حقيقيا ومجاراة تيار التمدن الأوروبي الجديد لمزاحمة أهله وإلا جرفهم جميعا وجعلهم مسخرين لغيرهم»[١].

لقد دعا فرح أنطون بوضوح إلى فصل السلطة الدينية عن السلطة المدنية، واستدل على ذلك بجملة من الأمور، نذكر منها ما ارتبط بالبعد القومي، فمن موجبات الفصل في نظره: «الرغبة في المساواة بين أبناء الأمة مساواة مطلقة، بقطع النظر عن مذهبهم

(١) فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته وفي ذيله ردود الأستاذ على الجامعة وأجوبة الجامعة، منشورات الجامعة، الإسكندرية، ١٩٠٣، الإهداء.

ومعتقداتهم، ليكونوا أمة واحدة يشعر أعضاؤها بعضهم بألم بعض، شعورا حقيقيا. ولا سبيل إلى ذلك إلا بهدم الأسوار والحواجز الموضوعة بينهم . .»[1]. وترسيخًا لنفس المبدأ يقرر بصورة جازمة أن البشرية تحققت بعد التجارب الدامية الماضية، أن البناء على الوحدة الدينية كالبناء على الهباء، ولذلك «تركت الدين وصارت تطلب الوحدة من طريق «الوطنية» »[2]، وقد انتهى من ذلك إلى القاعدة التالية: «لا مدنية حقيقية ولا تساهل ولا عدل ولا مساواة ولا أمن ولا ألفة ولا حرية ولا علم ولا فلسفة . . إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية»[3].

وإجمالًا، فإن العلمانية السياسية، المتمثلة في الفصل بين السلطتين الدينية والمدنية في نظر فرح أنطون تشكل مدخلا رئيسا وضروريا لتحقيق الوحدة العربية، وترسيخ البناء القومي، ويبدو من كل الاستدلالات التي قام بها الحضورُ القويُّ للتجربة الليبرالية الغربية، وانبهاره بنتائجها السياسية، إذ نجحت -في اعتقاده- في تخليص أوروبا من معضلتها الدينية مع حلول العصر الحديث.

إن هذه الأطروحة في بناء القومية العربية على العلمانية، وكما أشار إلى ذلك ألبير حوراني، تعبر عن وعي إيجابي لدى المسيحيين العرب، الذي يتجاوز المطالب المتعلقة بعدم الاضطهاد والحرية

(١) نفسه، ص. ١٥٢.

(٢) نفسه، ص. ١٥٨.

(٣) نفسه، ص. ١٦٠.

الدينية والمساواة . . ، إلى مطالب تعكس رغبتهم في المشاركة الإيجابية في الحكم وتحمل المسؤولية السياسية، وهو ما يجسد وعيًا مسيحيًا شرقيًا صرفًا، لم يكن معهودًا في هذا التاريخ وقبله[1].

ولم يكن أنطون وحده في هذا المضمار، بل شاركه شامي آخر، لا يقل عنه صدى وتأثيرا في الحركة القومية العربية وهو ساطع الحصري، الذي نشأ بالدولة العثمانية، وتأثر بأفكار «تركيا الفتاة»، والأجواء الثقافية التي كانت سائدة قبل سقوط العثمانيين. كان لهذا الرجل أثر قوي في بناء الحركة القومية العربية، وصوغ مساراتها، وإليه يرجع الفضل في وضع أسس نظرية «نقية» للقومية العربية[2].

وقد استفاد ساطع الحصري الإطار النظري لفكرة القومية العربية من الفكر الأوروبي الحديث، وفي مقدمته الفكر الألماني، فهو من العرب القلائل الذين قرأوا فيخته Johann Gottlieb Fichte[3]، ونصوصًا ألمانية أخرى[4]، وتأثروا بها في رؤاهم.

ومن الإشكاليات التي تناولها ساطع الحصري، وتميز في مقاربتها عن غيره، إشكالية العلاقة بين الدين والقومية؛ وإشكالية

---

(١) ألبير حوراني، الفكر العربي، م. س. ص. ٣٠٩، ٣١٠.

(٢) نفسه، ص. ٣٧١.

(٣) فيلسوف ألماني، مؤسس المثالية الألمانية، عاش ما بين ١٧٦٢ و١٨١٤.

(٤) ألبير حوراني، الفكر العربي، م. س. ص. ٣٧٢.

العلاقة بين السلطتين الدينية والمدنية، فقد أكد بالنسبة للأولى على أسبقية الأمة على الدين، وهو في الحالة العربية الإسلام، مع اعترافه بأن «نشوء الأمة العربية من الوجهة التاريخية، متصلًا اتصالًا وثيقًا بالإسلام؛ إلا أن **العرب لا يشكلون جوهريًا أمة إسلامية. فهم يبقون عربًا حتى لو لم يبقوا مسلمين**. وعلى هذا، فالمسيحيون الناطقون بالضاد عرب كالمسلمين وبالمعنى ذاته بالضبط، ويمكنهم أن يكونوا عربًا بدون أن يتخلوا عن شيء من تراثهم الديني أو أن يقتبسوا تراث الإسلام»[1].

إن الخلفية الأساسية لهذا الموقف من العلاقة بين الدين والقومية، هي الرغبة في تجاوز العقبات التي قد يطرحها الاختلاف الديني والمذهبي أمام وحدة الشعور القومي، ومشروع بناء الدولة القومية، وبالتالي سعى ساطع الحصري وآخرين غيره من خلال هذا الموقف إلى التأكيد على أسبقية الأمة، والشعور القومي عن غيرهما من الاعتبارات الهوياتية الأخرى، يقول ساطع في إحدى المناسبات: «إن كل من ينتسب إلى البلاد العربية ويتكلم باللغة العربية فهو عربي . . والعروبة ليست خاصة بأبناء الجزيرة العربية، ولا مختصة بالمسلمين وحدهم . . »[2].

---

(١) نفسه، ص. ٣٧٥.

(٢) ساطع الحصري، العروبة أولا، كتاب إلكتروني، منشورات أنصار الطليعة، بيروت، القاهرة، ١٩٥٤، ص. ٦.

(http://anssar.al-taleaa.net.)

ولا يخفى على القارئ الحصيف ما وراء هذه الدعوة من الناحية السياسية، بحيث تعتبر أساس المبدأ العلماني، ذلك أن بناء الوطن القومي على اختلاف مكوناته الدينية والثقافية، يقتضي تحييد هذا الاختلاف، والتقليل من آثاره، وأشكال حضوره السياسي، وهذا لا يتحقق إلا بالعلمنة السياسية.

٢- القومية التوفيقية:

إن القومية التوفيقية، التي نظَّر لها عدد من رواد القومية، لم تكن كما قد يتصور البعض، ميزة خاصة بالسلفيين الإصلاحيين، ودعاة الأصالة، بل على العكس من ذلك شاركهم فيها عدد من الليبراليين التغريبيين، من غير المسلمين، ومن أشهر هؤلاء الذين اجتهدوا في التوفيق بين الإسلام والفكرة القومية، وخففوا من غلواء المطلب العلماني، المفكر القومي الشهير قسطنطين زريق (١٩٠٩-٢٠٠٠)[1]، الذي لم يمنعه انتماؤه المسيحي من الاعتراف بالأساس الإسلامي للقومية العربية، والاعتراف للإسلام بدوره القومي في الماضي، والمستقبل. ولم يكن زريق في هذا المضمار وحده، بل شاركه فيه مواطنه ميشيل عفلق، غير أننا تحاشينا ذكر إسهامه لأنه معدود في مذهب الاشتراكيين العرب.

والجدير بالذكر في هذا السياق، أن المفكرين العرب الذين

---

(١) قسطنطين زريق هو مسيحي أرثوذكسي من دمشق، وأستاذ التاريخ بالجامعة الأمريكية ببيروت.

سلكوا سبيل التوفيق بين الإسلام والفكرة القومية كثيرون، يصعب تناول إسهامهم في هذا المقام، وفي مقدمة هؤلاء شكيب أرسلان (١٨٦٩-١٩٤٦)، ورشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥)، غير أن هؤلاء وإن كانت لهم وجهة نظر في الموضوع القومي، فإن الغالب عليهم شيء آخر، كان في نظرهم أكبر من الفكرة القومية وهو النهضة والإصلاح والتحرر . . ، وبناء عليه اقتصرنا على المفكرين الذين كان همهم الرئيس تحقيق المشروع القومي في البلاد العربية، ومن هذه الزاوية فضلنا منهجيا الاقتصار على وجهة نظر قسطنطين زريق، والتركيز عليها دون غيرها.

كتب زريق في كتاب «الوعي القومي» سنة ١٩٣٩، مقالا خاصا عن القومية العربية والدين، وذلك بمناسبة ذكرى مولد النبي ﷺ، حاول من خلاله تحليل طبيعة العلاقة التي تجمع الإسلام بالقومية العربية، وذلك بغرض نزع التوتر القائم بينهما، والذي أحدثته كتابات أنطون، والحصري[١].

يبتدئ قسطنطين زريق في معالجته لهذه الإشكالية بالإشارة إلى منشأ التعارض بين القومية والدين في المجال العربي؛ ويربط ذلك بالاحتكاك بالغرب، والعوامل الحديثة، الناشئة عن هذا الاحتكاك، التي تقتضي بشكل أو بآخر محاصرة الدين والحد من نفوذه. ونتيجة لهذا برز بالعالم العربي تياران في مقاربة هذه الإشكالية: تيار

(١) جابر الأنصاري، تحولات الفكر والسياسة في ارق العربي، م. س. ص. ٨١.

إسلامي -طائفي يعطي الأولوية للشعور الطائفي على الشعور القومي؛ وتيار علماني يرى في القومية والدين نقيضين لا يلتقيان، وإزاء هذا الانقسام الفكري اتجاه الفكرة القومية والإسلام، يدعو زريق إلى التمييز بين الروح الدينية والروح الطائفية، «فالقومية الحقيقية لا يمكنها في مجمل الأحوال أن تناقض الدين الصحيح، إذ ليست في جوهرها، سوى حركة روحية ترمي إلى بعث قوى الأمة الداخلية، وتحقيق قابلياتها النفسية والعقلية، لكي تقدم الأمة قسطها من تمدن العالم وحضارته. فلا بد للقومية- إذا -وهي حركة روحية- من أن تلاقي الدين وأن تستمد منه القوة والحياة، والرفعة والسمو. كذلك هي القومية العربية في وجهها الصحيح: لا تعارض دينا من الأديان، ولا تنافيه، بل تقبل على الأديان جميعا لترتشف من منابعها الفياضة كؤوس الشفاء والخلوص، والقوة والخلود. وإذا عارضت القومية شيئا فليس هو الروحية الدينية، وإنما هو العصبية الهدامة، التي تجعل الرابطة الطائفية أقوى من الرابطة القومية، وتأبى أن تذيب نفسها في بوتقة الوطن الجامعة، بل كثيرًا ما تستغل الشعور الديني البريء في سبيل أهوائها الخاصة وأطماعها الحزبية»[١].

وهكذا، فمن خلال التمييز بين الروح الدينية والعصبية الطائفية استطاع قسطنطين زريق أن يصالح بين الفكرة القومية

(١) قسطنطين زريق، الوعي القومي، ص. ٦١.

والإسلام، ودرء التعارض بينهما، فالفكر القومية من حيث المبدأ لا مشكلة لها مع الدين، بل على العكس قد تكون أحد دعامات «القومنة»، لكن المشكلة تنشأ أساسا عن طغيان الشعور الديني بحيث يمسي لاغيًا للشعور القومي أو بديلا عنه، وفي هذه الحالة يحصل التضاد بين الشعورين، المفضي إلى التنازع وعدم التعايش، ومن ثم، ولتفادي هذا المصير، يميز زريق في الشعور الديني بين الروح الدينية والعصبية/الطائفية، ويدعو إلى التحلي بالأول والتخلي عن الثاني.

وبناء عليه، فالدولة القومية في هذا المنظور ليست بالضرورة دولة علمانية لا تتواصل مع الدين، ولا تأخذه بعين الاعتبار، بل على العكس من ذلك هي دولة يتجه رجالها إلى مصادر دينهم مستمدين منه السمو النفسي والمتانة الروحية[١].

إن هذا الحل الذي قدمه قسطنطين زريق لإشكالية العلاقة بين القومية والإسلام، يحاول أن يسوي بين جميع الأديان العربية، وخاصة بين المسيحية والإسلام، ويردهما إلى مجموعة من القيم المشتركة، والمبادئ العامة[٢]، وبالمقابل ينزع من الإسلام بطريقة غير مباشرة ما يستقل به تشريعا وأحكاما، والتي يمكن أن تسبب له احتكاكا مع غيره من الأديان داخل الإطار القومي، ومما يفهم من هذا الطرح أن أي مسعى للتمسك بالخصوصية الدينية في هذا

(١) نفسه، ص. ٦١.

(٢) الأنصاري، تحولات الفكر والسياسة بالشرق العربي، م. س. ص. ٨١.

السياق هو مسعى طائفي، لا يخلو من التعصب.

وصفوة القول؛ إن اللقاء بين التجربة الغربية والقومية بالعالم العربي لم يكن مجرد صدفة، ولقاء عرضيا، بل جاء نتيجة استقرار بذور الفكرة التحديثية الغربية بالعالم العربي، وازدهار الفكرة القومية بالغرب، وانتقالها من هناك إلى المجال العربي على أيدي عدد من المثقفين العرب.

فالفكرة القومية في جذورها هي بنت شرعية للحداثة السياسية، وأحد أسسها المركزية، فنشأة الدولة الحديثة تم في أغلب بلاد الغرب على أساس قومي، وقد حاول عدد من المثقفين العرب في أواخر القرن ١٩ وبداية ق. ٢٠، الإفادة من هذا المعطى وزرع بذور القومية، وإشاعة روحها بين العرب، ولم يكن هذا الأمر ممكنًا، بل ومستحيلًا، بدون حاضنة فكرية ليبرالية.

ففي هذا السياق كانت العلمانية أحد الوسائل السياسية التي استخدمها القوميون العرب، من أجل تحقيق طموحهم القومي، وجمع كلمة العرب وشعورهم على صعيد سياسي واحد وهو الدولة القومية، التي توحد تحت جناحيها كل الناطقين بلغة الضاد من الماء إلى الماء (المحيط إلى الخليج). ونظرًا للتحفظات والمحاذير الكثيرة التي تحيط بمطلب العلمانية في البلاد العربية ذات الأغلبية المسلمة، تأرجح القوميون العرب بين خيارين رئيسين: الأول يطالب بالعلمنة الشاملة التي تقصي الدين عن الحياة العامة، وتجعله شأنًا خاصًا، فرديًا، في تقليد واضح لتجربة الغرب؛

والثاني يحاول أن يبني القومية على الإسلام، ويعتبره روحها، مع **التخفيف من تركيز الخصوصية** الذي يثير حفيظة الأديان الأخرى التي تعيش تحت المظلة القومية، وخاصة المسيحية.

ومن أهم الرواد الذين خاضوا غمار هذا النقاش: واشتهروا بطلبهم القومية، باعتبارها الحل لمعضلة التأخر التاريخي فرح أنطون، وساطع الحصري، وقسطنطين زريق. وكلهم -كما هو واضح- ينتسبون إلى بلاد الشام، وفيهم المسيحي، والمسلم.

خاتمة

هل فشلت الإصلاحية العربية في طورها الأول؟

إن العرض السابق، الذي حاولنا من خلاله الإلمام بالتطورات النوعية للحركة الإصلاحية في الديار العربية، وإدراك تباينات أطروحاتها في قضايا التحديث والإصلاح، يسمح لنا بتناول عقلاني وجدي لسؤال الفشل والنجاح في هذه الحركة، والنظر المتوازن إلى مآلها، وفيما إذا كانت قد حققت أغراضها التاريخية أم لا. ولعل الدافع وراء هذه الوقفة التأملية في المنجز النهضوي للإصلاحية العربية، ما نلاحظه من استسهال في الحكم على حصيلتها في طورها الأول، والمسارعة إلى وسمها بالفشل، من طرف كثير من الباحثين، والإصلاحيين، دون اعتبار لعدد من العوامل والظروف والحقائق[1].

---

(١) يقصد الأستاذ جابر الأنصاري بفشل الليبرالية بالمشرق العربي، ضعف انغراس الأفكار والقيم والنظم الليبرالية بهذه البلاد، وهذا النوع من الفشل الليبرالي لم يقتصر على الشرق، بل عانت منه الحركة الليبرالية في أنحاء أخرى من العالم. والواقع أن هذا المنظور في تقييم الليبرالية جزئي وغير موضوعي، لأنه ببساطة يتجاهل كل الحقائق السياسية والنظم والوسائل ...، التي كانت تؤطر وتحكم حياة المشرق، =

يكاد يجمع الدارسون على أن انطلاق الحركة الإصلاحية بالعالم العربي كان مع رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١- ١٨٧٣م)، ومع صدور مؤلفه «مباهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية» سنة ١٨٦٩م، الذي يعتبر من المتون الإصلاحية الأولى، التي ظهرت في العصر الحديث، وازدهرت بعد ذلك مع غيره من الرجال الأعلام، وفرسان القلم مع نهاية القرن ١٩م وبداية القرن ٢٠م، قبل أن تأخذ في التراجع التدريجي في عقد الثلاثينيات والأربعينيات من القرن الماضي.

ومن ثم، فقد استغرقت الحركة الإصلاحية العربية في طورها الأول قرابة قرن من الزمان، كان حافلًا بالعطاء، والعمل، وعاشت في ظله الثقافة العربية أياما زاهرة، وظهر ذلك بوضوح في العدد الكثير من المعارك الفكرية والأدبية، التي سجلت تفاصيلها وأطوارها الصحف والمجلات العربية، وخاصة تلك التي كانت تصدر في البلاد المشرقية، لكن مع بداية الثلاثينيات من القرن الماضي أخذت أمارات الضعف تبدو على محيا الإصلاحي العربي، وظهر هذا الضعف في بداية الأمر بالمشرق قبل انتقاله إلى المغرب.

إن العدو اللّدود للحركة النهضوية العربية، الذي انتدبها القدر لمواجهته، ومصارعته، طيلة قرن من الزمان تقريبا، والذي يكاد يكون علة كل فِعالها، هو التقليد والتخلف، وأنصاره، حيث

= والتي تم اقتباسها من تجربة الغرب الليبرالي في أوقات وبصور مختلفة. (جابر الأنصاري، تحولات الفكر والسياسة، م. س. ص. ٥٤).

استفرغت جهدها، وبدلت طاقاتها في تفكيك بناه، وإلحاق الهزيمة بقواه، وانتقدت في هذا السياق بحدة التخلف الثقافي، والتدهور التعليمي، ونادت مِلْءَ فاها بنشر التعليم، والاحتفاء بالعلماء، وتطوير برامج التعليم لتشمل العلوم الحديثة (العلوم الدنيوية)؛ وانتقدت -أيضًا- الوضع الاجتماعي، وحثت في هذا الصدد المجتمع على تفعيل المرأة، وإشراكها في النهضة والإصلاح، ولعل أول هذا المسار القبول بتعليم الفتاة، وإرسالها إلى المدارس..؛ وعارضت الاستبداد، وطالبت بإصلاح النظام السياسي، وإشراك الأمة في الحكم، وتعزيز مكانة الشورى . . . إلخ.

وبالمقابل، كان صوت التقليد خفيضًا، إزاء هذه الحرب الشاملة المسلطة عليه، ولم يُعرف في هذه المرحلة الإصلاحية من تاريخ العرب الحديث من يدافع عنه، وينادي بإبقاء الوضع على ما كان عليه غيرَ -هو- نفسه، حيث كان نصيره من ذاته، متمثلا في الأوضاع التاريخية، القديمة والموروثة، التي تقاوم التغيير، وتعيد إنتاج القديم، وتضمن قدرا من استمرارية التقليد.

ومن ثم، لم تفلح هذه «المقاومة التقليدية» في صد رياح التغيير، وسجن إرادة الإصلاح، التي أيقظتها واستفزتها الأفكار الوافدة، فتزاحمت الأفعال في ميادين الإصلاح المختلفة، التي لم يكن يعترضها معارض معتبر، وهو ما أدى في المحصلة النهائية إلى إحداث عدد من الانتقالات التاريخية الكبرى، وضعت العرب على سكة التحديث.

وإذا كانت الإشارة إلى كافة هذه الانتقالات، التي تقف وراءها الإصلاحية العربية في هذه الخلاصة متعذرة، فإننا نكتفي بالتنويه إلى أهمها، فقد نجحت الأفكار الإصلاحية في حفز إرادة الساسة العرب للعمل، والإصلاح، الذي اتجه في البداية إلى بناء الدولة الوطنية القطرية، التي عوضت أشكال السلطنة والحكم التقليدي القروسطوي، الذي ساد بالمشرق والمغرب، حيث ظهرت في البلاد العربية قبيل تعرضها للاحتلال وبعد رحيله، عدد من المؤسسات السياسية المحاكية شكلًا للدولة الغربية (الدستور، والوزارة، والإدارة، والجيش، والاقتصاد، والمالية . .)، وقد كانت البداية مع محمد عليّ بمصر، ثم انتشرت في باقي الإقليم العربي في أوقات وظروف مختلفة، ويمكن القول في هذا الصدد: إن أهم تعديل طرأ في هذا المستوى، والذي كان بتحريض من الأفكار الوافدة هو التحول التدريجي إلى «دولة المنافع»، وإحياء المدلول التعاقدي في الاجتماع السياسي العربي الحديث، وإدخال مفهوم المواطنة . . .، ولو على الصعيد النظري.

ومما تداعى عن هذا الإصلاح والتحول، الذي كانت وراءه الحركة الإصلاحية رفض كل أشكال احتكار السلطة، وظهور إرهاصات الدعوة الديمقراطية المناهضة للاستبداد والاستئثار بالسلطة، مهما كانت العلل والشرعيات، حيث اعتبر جل الإصلاحيين العرب في هذا الطور أن غياب الشورى أو الديمقراطية باصطلاح البعض أم الشرور، التي أهلكت الحرث

والنسل بالعالم العربي، وأسلمت الدولة والمجتمع إلى عدوها من نفسها ومن خارجها، ومن ثم وجب العمل ببعض الشورى، إن لم يتم العمل بها كلها.

وعلى صعيد آخر، نجحت الحركة الإصلاحية العربية في إخراج التعليم من «التعليم الديني»، الذي يرتبط بغايات التعبد، ومتطلباته، وتوسيعه ليشمل «التعليم الدنيوي»، المرتبط بالمنافع والمصالح (الإدارة، والجيش، والهندسة المدنية، والصناعة، والتجارة، والفلاحة ..)، إذ لا يمكن الحفاظ على الاستقلال، وتحقيق حد أدنى من العيش الكريم، والانتماء لنادي الأمم المتحضرة بدون تعليم يتوخى تخريج كفاءات قادرة على ممارسة نوع من السلطان على الطبيعة، وتطويعها، وتحويلها، خدمة للمنفعة المادية العامة. وكان من أثر هذه الدعوة، والإصلاح الذي انبنى عليها، إعادة الاعتبار جزئيًا للمرأة، والتسامح مع مبادرات تعليمها، والتحرر نسبيا من اعتقاد «المرأة الشيطان».

وهكذا؛ وانطلاقا من هذه الأمثلة المحدودة، يمكن القول وباطمئنان، أن الفكرة الإصلاحية نجحت في تأطير جزء مهم من الفعالية النهضوية العربية، والتي أثمرت جملة من الإصلاحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية ..، تعتبر دلائل نجاح قوية، ومقنعة، ارتسمت على محيا العالم العربي على مدى قرن من الزمان تقريبًا.

غير أن تطورات الفكرة الإصلاحية في منشئها، وتداعياتها

التاريخية، أحدثت في طريق تحققها مجموعة من العقبات والتحديات، يرجع معظمها إلى جذرها الغربي، فعلى الرغم من أن التجربة التحديثية الغربية، تلقتها الكثير من أمم الأرض بالقبول، وبدرجات متفاوتة، لكن تطبيقها التاريخي أظهر منقصتها، ومثالبها، والتي يمكن جمعها في العبارات التالية: **ضعف محتواها الاجتماعي؛ ونزعتها الإمبريالية؛ وحرفية مقلِّديها**، المتوسلين بها في النهضة والتقدم.

إن التناقضات والتفاوتات الطبقية التي أفرزتها التجربة التحديثية الغربية، والتي تمخض عنها وضع اجتماعي بئيس، عانت من مرارته فئات عريضة من المجتمع، بالإضافة إلى النزعة الإمبريالية الطافحة التي طبعت العلاقات البينية من جهة، والعلاقات الخارجية من جهة ثانية لليبراليات المرجعية (بلدان أوروبا)، والتي كانت وراء أسوء وأبشع صفحات التاريخ الإنساني، المتمثلة في حربين عالميتين، خلفتا الملايين من القتلى والجرحى؛ وهيجان استعماري، اجتاحت أمواجه الأمم الضعيفة، وقوضت العلاقات الإنسانية والحضارية بين الغرب وبقية العالم . . ، إن هذه الحقائق والوقائع الشديدة الصلة بتطبيقات هذه التجربة داخل الغرب وخارجه نزعت عنها شرعيتها الأخلاقية والإنسانية باعتبارها تجربة مدنية، جاءت لإسعاد الإنسان، وتخليصه من إسارِه.

ومن ثم، أدت هذه الأزمة الأخلاقية التي دخلتها التجربة

الغربية بصورتها الليبرالية تدريجيا منذ القرن ١٩م، وبلغت أوجها مع نهاية الحرب العالمية الثانية (١٩٤٥م)، إلى بروز عدو من ذاتها، تمثل من ناحية في التيار الماركسي، الذي وجه نقدا لاذعا للفكرة الليبرالية، وشن عليها حربا أخلاقية مدمرة نالت من صلابتها، وسطوتها على العقول والقلوب، وقد ظهر هذا الأمر بشكل جلي وواضح في تحول معظم تيارات الإصلاح بشعوب العالم الثالث نحو الماركسية بمدارسها المختلفة، وخاصة أولئك الذين كانوا يُغربون في فكرهم؛ وتمثل من ناحية ثانية في القومية الفاشية، التي انتقدت الليبرالية الديمقراطية الرأسمالية بصورة لا تقل قساوة عن النقد الماركسي(١).

وكان من آثار هذه الأزمة كذلك ظهور الحركة الإسلامية السياسية، أو ما أسماه البعض بتيار «تسييس الإسلام»، والتي اكتسب شرعيته التاريخية والإصلاحية من ثلاث عوامل مختلفة: الكراهية الشديدة للغرب؛ وانتشار الفكر الماركسي بأبعاده الإلحادية واللادينية؛ وفكرة البديل الحضاري .. إلخ(٢).

وهكذا؛ ونتيجة لهذه الضربات المركزة، والمؤثرة، تراجعت الفكرة الليبرالية بالعالم، بعدما كانت «دينه الجديد»، وسطع نجم الماركسية والاشتراكية، ووعدها الإنساني، وانقسم العالم إلى معسكرين كبيرين، متزاحمين، شرقي وغربي، وكانت معظم شعوب

---

(١) نفسه، ص. ٥٥، ٥٦.

(٢) نفسه، ص. ٦٩-٧٤.

العالم الثالث بما فيها شعوب العالم العربي دائرة في جملتها في فلك الشرق فكريا وثقافيا. وتحول الصراع الثقافي والفكري في كثير من البلدان العربية من صراع بين جناحي الإصلاحية (سلفيين وليبراليين)، إلى صراع بين اليساريين والإسلاميين ..، ولا أدل على ذلك انحسار الأحزاب الليبرالية العربية، وعجزها الكلي تقريبا عن العمل.

إن هذه التحولات العالمية في علاقتها الجدلية بسؤال النهضة والتقدم بالإقليم العربي، أعادت إلى الواجهة إشكالية «الأيديولوجية العربية المعاصرة»، التي كانت شبه محسومة في أواخر القرن ١٩ وبداية القرن ٢٠، حيث كانت الأيديولوجية لدى العرب -ببساطة- هي الإصلاحية بتأويلاتها المختلفة. ومن ثم، ونتيجة لهذه التحولات (النكسة الليبرالية)، انشغل معظم النخبة الإصلاحية بالعالم العربي بسؤال الوجهة الفكرية والمصير، ومن هؤلاء الأستاذ عبدالله العروي، الذي ألف في هذا الموضوع كتابا يصلح عنوانه رمزا لسؤال الوجهة في الفكر العربي المعاصر في النصف الثاني من القرن ٢٠م.

لقد دعا الأستاذ عبدالله العروي من خلال «الأيديولوجية العربية المعاصرة» إلى تحلي الفكر العربي بوعي نقدي، يجعله مصلحًا ومبدعا في آن[١]. ومن شأن هذا التعديل إذا تم -بحسب

---

(١) عبدالله العروي، الأيدلوجية العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، البيضاء- بيروت، ط. ٣/٢٠٠٦، ص. ٢٥٤.

العروي- أن ينقل العرب إلى الضفة الأخرى، التي تمثل هذا الوعي النقدي وهي الماركسية الموضوعية[1].

وإجمالًا؛ لم يكن حظ الفكر الاشتراكي عربيًا ودوليًا أفضل من حظ الليبرالية، حيث سرعان ما دخل في أزمة حادة، بسبب انحرافه عن الطبيعة، وتورطه في الاستعمار (أفغانستان)، وعجزه عن تحقيق وعوده الإنسانية، المتمثلة في العدالة الاجتماعية والمساواة الطبقية، والكرامة الإنسانية، وما إلى ذلك من شعارات، وهو ما أدى في النهاية إلى سقوطه الأخلاقي، وانهيار كل الأنظمة السياسية تقريبا التي كانت تهتدي بهديه، وتلهج بذكره، وفي مقدمتها الاتحاد السوفياتي، واشتراكيات أوروبا الشرقية . .

إن سقوط القناع الأخلاقي عن المشروع الاشتراكي، والأزمات العويصة التي تسبب فيها للمجتمعات التي آمنت به، وفي مقدمتها أزمة الحرية، ومصادمته للفطرة، وشرعنة الاستبداد . . إلخ، سيعيد الروح من جديد إلى الفكرة الليبرالية، وسيمنحها شيئا من الشرعية التي افتقدتها على مدى نصف قرن تقريبا، لكن هذه **الاستعادة التاريخية لليبرالية، التي أتاحها السقوط المدوي للمشروع الاشتراكي، وخارج منشئها على وجه الخصوص، لن تكون استعادة لـ«الليبرالية التاريخية»، التي حُمِّلَت أوزار الماضي، بل هي استعادة لليبرالية جديدة، ليبرالية معدلة.**

---

(١) إن الماركسية هي نظرية نقدية لليبرالية ونظامها الاقتصادي الرأسمالي، وقد دعا العروي إلى تبني هذه الماركسية، كوعي نقدي، ومن مقتضيات هذا التبني العمل على استيعاب الليبرالية تحت الغطاء ماركسي، وهو ما أسماه بالماركسية الموضوعية. (نفسه، ص. ١٧).

الفصل الثالث

الإصلاحية النيولبرالية

مُقَدِّمَة

لقد آلت الليبرالية بالعالم العربي في طورها الأول إلى حالة من الضعف، والمسكنة، لم تعشها من قبل، وذلك بسبب إخفاقها الأخلاقي، وانقلابها العملي على قيمها المرجعية، الشيء الذي جعل من الانتساب إلى الليبرالية بالعالم العربي في العقود القليلة الماضية ضرب من ضروب الخيانة، والخذلان، وهو ما دفع ما تبقى من المؤمنين بها إلى إخفاء إيمانهم، والاختباء وراء دعاوى ولبوس متعددة، غير أن تطور الأوضاع التاريخية والفكرية في الربع الأخير من القرن العشرين من جهة، والنقد الذاتي الذي مارسته الليبرالية على نفسها في عقر دارها من جهة ثانية، سيعيد الليبرالية مرة أخرى إلى الواجهة، وسيضفي عليها بعض الشرعية.

إن هذه اليقظة الليبرالية التي عرفت في الأدبيات الفكرية والسياسية المعاصرة بالنيوليبرالية كرست على مستوى الوعي القناعة لدى العالمِين أنها المرجعية الفلسفية والفكرية الأصوب بين المرجعيات القادرة على تأطير الفعالية التاريخية للإنسان، وأنها أصدقُ فهما لبواعث الفعل الإنساني، ومناط سعادته، وذلك بالارتكاز على مبدأ الحرية.

إن النيوليبرالية (الليبرالية الجديدة) التي توجت مع نهاية القرن العشرين كمرجعية نظرية إنسانية بالغرب، منحازة للإنسان، وقيم العدل، والحرية، والكرامة، ستنتقل إلى العالم العربي على لسان وقلم عدد من المثقفين، وستجمع حولها من تفرقوا عنها في الماضي القريب، والمهاجرون الجدد الآتون من قارة الاشتراكية المنكوبة، والمنهارة.

لقد تم تحديث الخطاب الليبرالي بالعالم العربي مع نهاية القرن الماضي وبداية القرن الحالي، وذلك باتصال واتساق مع أطروحات النيوليبرالية بالغرب، وظهرت إثر ذلك مجموعة من التيارات الليبرالية الجديدة في ميادين الفكر والثقافة والسياسة . . ، وفي سائر البلدان تقريبًا. وكان من نتائج هذه الصحوة الليبرالية الجديدة بالديار العربية، ظهور عدد من القضايا الإصلاحية، والمطالب التغييرية المختلفة عن القضايا الكلاسيكية التي عرفناها في طور الليبرالية الكلاسيكية، وأيضًا بروز أشكال من الصراع، والاصطفاف، مختلفة عن الصراعات التقليدية.

وهكذا؛ فمصير النيوليبرالية بالعالم العربي لم يختلف عن مصير الليبرالية الكلاسيكية، حيث نجحت في امتلاك زمام المبادرة الإصلاحية، وتحقيق عدد من المكاسب، كما كررت -بالمقابل- نفس أخطاء وتجاوزات سابقتها. وسنحاول في هذا الفصل التعرض بنوع من التفصيل إلى هذه العناصر والأفكار من خلال المحاور التالية:

I- النيوليبرالية: النشأة، والمفهوم، والتطور . .

II- النيوليبرالية العربية: تمثلات سطحية وجزئية . .

I- النيوليبرالية

النشأة، والمفهوم، والتطور

إن النيوليبرالية أو الليبرالية الجديدة من الناحية الفكرية والفلسفية ليست نظرية جديدة، أو تعديلات جوهرية للنظرية الأم، بل هي في عمقها مجرد تطبيق جديد للمبدأ الليبرالي القديم في الميدانين الاقتصادي والاجتماعي ..، بغرض حل عدد من المعضلات والمشاكل الناتجة عن التطبيق السالف. وارتبطت أساسًا بالاقتصاد السياسي. وإذا كانت الليبرالية الكلاسيكية عانت في النصف الأول من أزمة الشرعية الأخلاقية بسبب ما اقترفته أوروبا من آثام في حق الشعوب والعالم، فإن الليبرالية الجديدة كتطبيق مستحدث ستحمل لواءها الولايات المتحدة الأمريكية، التي لم تكن سببًا في الحربين العالميتين، ولم تشارك في الاستعمار.

ابتدأت تجربة النيوليبرالية فعليًّا بالولايات المتحدة الأمريكية وبقية العالم في سنوات ١٩٧٨-١٩٨٠م، وتمثلت أساسًا في القرارات الجريئة لبول فولكر Paul Vohcker رئيس المصرف المركزي بالولايات المتحدة في عهد الرئيس جيمي كارتر Jimmy Carter، والتي حل من خلالها أزمة التضخم

المالي؛ وفي تحول الصين في عهد دنغ تشياوينغ Deng Xiaoping إلى اقتصاد السوق؛ وفي السياسة الاقتصادية الصارمة لمارغريت تاتشر Margaret Thatcher، التي أنهت من خلالها أزمة التضخم وما كان يعرف بدولة الرفاه ببريطانيا[1].

إن هذه السياسات الجديدة التي نفذتها هذه القوى القارية الكبرى، اختلفت في كثير من الجوانب عن السياسات الليبرالية الكلاسيكية، وخرجت عن ثوابتها في أكثر من مسألة، حيث دلت على أثر مفهوم جديد لليبرالية، آخذ في التطور والانتشار، والذي سيعرف فيما بعد بالنيوليبرالية. وكان أهم مبدأ من مبادئ هذه السياسة الاقتصادية الجديدة، التي ازدهرت في الولايات المتحدة الأمريكية في البداية، هو التقليل من حضور الدولة في الاقتصاد، والتخفيف ما أمكن من القيود بأنواعها على حرية المبادرة الاقتصادية، وتجسد هذا المبدأ بشكل رئيس في خفض الضرائب؛ وخصخصة الخدمات العمومية؛ وسياسة العولمة . .

ومع مرور الوقت تحول هذا المبدأ ومرفقاته الإجرائية إلى أيديولوجية، تحرك أذهان وأفعال رجال السياسة بعدد من بلدان العالم الليبرالي، حيث ساد الاعتقاد أن الحل السحري لمعظم المشاكل الاقتصادية المرتبطة بالتضخم والركود، تكمن في انكماش الدولة، وتحقيق مزيد من الحرية الاقتصادية. وكانت الولايات

---

(١) ديفيد هارفي، الوجيز في تاريخ النيوليبرالية، ترجمة وليد شحادة، منشورات الهيئة السورية للكتاب، دمشق، ٢٠١٣، ص. ٥.

المتحدة الأمريكية الدولة النموذج في هذا الباب، حيث شرعت منذ بداية السبعينيات من القرن الماضي في التخلص من عدد من الإدارات الاتحادية، والتخفف من جملة من الأعباء الاقتصادية، خاصة تلك المتعلقة بالنقل، والاتصالات، والطاقة، والبنوك . . .

قد تبدو هذه السياسة الاقتصادية للوهلة الأولى صادمة، وغير نافعة للعموم، ويتوقع أن تثير الاحتجاج والمعارضة السياسية والاجتماعية، وذلك لما قد ينتج عن تراجع دور الدولة في بعض القطاعات ذات الصبغة الاجتماعية من أضرار، كخصخصة قطاعي الصحة، والتأمين . . ، غير أن العكس هو الذي حصل، حيث لم تواجه معارضة ذات قيمة، وذلك بسبب خفض الضرائب على الدخل التي ساهمت في ارتفاع الدخل الفردي، وتقلص نسبة البطالة بسبب الدينامية الاقتصادية النشيطة، الناتجة عن سياسة التحرير والخصخصة، وبالمقابل لجأ المواطن الأمريكي إلى شركات التأمين والتقاعد . . ، للحصول على التغطية الاجتماعية الضرورية.

إن النيوليبرالية -كسياسة اقتصادية- مواتيةٌ للممولين، وتعمل على تنمية العرض على حساب الطلب، وذلك بالتشجيع على الادخار، الذي يشكل شرطا لازدهار الاستثمار، «فالإقلاع الحقيقي لا يمكن أن يكون إقلاعًا عن طريق الاستهلاك، ولكن إقلاعًا عن طريق الادخار»، خلافا للنظرية الكنزية نسبة إلى جون

مينارد كينز John Maynard Keynes[1]، التي كانت سائدة في السابق، والتي تهتم بسياسة الطلب، بتشجيعها على الاستهلاك، والاستثمار، ومحاربتها للادخار[2]. وقد أدى الانقلاب على الكنزية، وانتهاج السياسة الليبرالية الجديدة في الحالة الأمريكية إلى ارتفاع الدخل القومي، ومن ثم ارتفاع إجمالي نصيب الفرد من هذا الدخل؛ وانخفاض البطالة؛ ومن ثم تحقيق قدر مهم، وملموس، من الرفاه.

غير أن النجاح الذي حققته السياسة النيوليبرالية في العقود الأربعة الماضية، المتمثل في تبوئ الولايات المتحدة الأمريكية مكانة القيادة في الاقتصاد العالمي، تخفي في باطنها مجموعة من الآفات والنواقص الحادة، المهددة -على المدى البعيد- للاستقرار الاجتماعي، وعلى رأس هذه الآفات، إنتاجها لمزيد من الفوارق الاجتماعية والطبقية، حيث تزيد من غنى الأغنياء؛ وتؤدي إلى تراجع الخدمات الاجتماعية في مجالات حيوية كالصحة، والمواصلات ...؛ وتراجع الإنفاق على الصيانة والبنيات

(١) جون مينارد كينز اقتصادي أمريكي عاش ما بين ١٨٨٣ و١٩٤٦، وتميز بنظريته الاقتصادية التي هيمنت على الاقتصاد الرأسمالي الليبرالي إلى حدود السبعينيات من القرن الماضي، والتي تدعو إلى تنمية الاستهلاك والطلب عمومًا، ليرتفع الاستثمار ويزدهر الاقتصاد.

(٢) باسكال سلان، الليبرالية، ترجمة تمالدو محمد، منشورات منبر الحرية، الأردن، ط. ١/ ٢٠١٠، ص. ٤٧٠.

التحتية، كالطرق والجسور . . ؛ وضعف الاستثمار في المجالات الاستراتيجية التي تحتاج إلى أمد طويل (الطاقة النووية)، والمسارعة إلى الاستثمار في المشاريع المدرة للربح في أجل قصير، كالاستثمار في البورصة وما شابهها؛ والأسوء من كل هذا هو تمليك السلطة طبقة اجتماعية معينة تستأثر بالثروة والسلطة معا . .

إن المذهب النيوليبرالي في الاقتصاد نجح إلى حد ما في حل الكثير من المشاكل الاقتصادية للدولة، والتقليل من عجز الميزانية، وبالمقابل حفَّز على النمو الاقتصادي، وتأهيل المقاولات لربح رهان المنافسة داخليا وخارجيا . .، لكنه مع مرور الوقت أضر بالمكاسب الاجتماعية للفرد، وخفَّض من الخدمات، وأضرَّ بجودتها . .، وهو ما جعل الكثيرين يرون فيها سلوكا متوحشا، ويصفونها بالليبرالية المتوحشة.

لقد كانت الدول النيوليبرالية في بدايتها ذات حس اجتماعي واضح، حيث كان هدف مؤيديها حفز النمو الاقتصادي، وتوفير مزيد من مناصب الشغل، والتخفيض من البطالة . .، لكن المآل الذي آلت إليه في بيئتها الأصلية، قبل غيرها، شوش على صورتها الاجتماعية، وحَوَّلها كما يقول البعض إلى «دولة غير أخلاقية»، تتلاعب بها أهواء السوق، وتوجهاته، دون اكتراث بالكلفة الاجتماعية لهذه التبعية.

لكن الليبراليين الجدد يطعنون في هذه الأحكام، ويعتبرونها

امتدادا للأفكار والأيديولوجيات التحكُّمية غير الإنسية، التي تعادي الحرية الإنسانية، ويقدمون -بالمقابل- أمثلة معاكسة، تدل على الأريحية الاجتماعية التي يعيشها العامل (الأجير) والمجتمع عمومًا في الدول التي تنهج الليبرالية الجديدة، بما فيها العامل في الولايات المتحدة، ومن الأمثلة التي يسوقونها في هذا الباب للدلالة على سلامة النهج الليبرالي الجديد حالة فرنسا، التي حافظت على النمط الليبرالي الكلاسيكي، وأبقت على دور الدولة في الاقتصاد، فالوضع الاجتماعي بها، وأرقام البطالة، وحالة المهاجرين، والنظام الضريبي .. أشد ضررا بالفرنسيين، ولا يمكن مقارنتها بالوضع في الولايات المتحدة الأمريكية، وأزمتها الاقتصادية مستفحلة ومستمرة منذ سنوات[١]، فالبطالة على سبيل المثال في منظور النيوليبرالية هي ثمرة المنهج التدخلي للدولة، وليس العكس[٢]، ونفس الشيء يقال عن الضغط الضريبي، وسياسات الحماية الاجتماعية، وقانون الشغل ...، ومن ثم، لا يتردد النيوليبراليون في الدعوة إلى إلغاء الحد الأدنى للأجور، وإلغاء قوانين الشغل وتعويضها بتعاقدات حرة بين الأجير والمشغل ..

إن الليبرالية الجديدة ككرة الثلج العائمة، جزؤها الظاهر هو الاقتصاد، وما تعلق بدور الدولة في توجيه النشاط الاقتصادي ...،

---

(١) نفسه، ص. ٤٧٣-٤٨٤.

(٢) نفسه، ص. ٤٧٣.

وهو الذي يستأثر باهتمام الدارسين والمتابعين، بينما لها وجه آخر خفي، ويتعلق بالأطاريح والنصوص الفلسفية والفكرية التي تهدف إلى تحقيق مزيد من التحرير، وإذا كنا في الفقرات السابقة قد حاولنا بيان المفهوم الاقتصادي لليبرالية الجديدة، فإننا نحتاج فيما تبقى من حيز لبيان وجهها الفكري والفلسفي.

من أشهر فلاسفة الليبرالية الجديدة، الذين كان لهم دور كبير في تأسيس مفاهيمها، وبناء فرضياتها الرئيسة الفيلسوف والاقتصادي النمساوي فريدريش هايك Friedrich Hayek[1]، الذي انتقد النظرية الكنزية في الاقتصاد والمرتكزة على سياسة الطلب، ودافع بدلًا منها على سياسة العرض، وكان له تأثير قوي على عدد من القادة السياسيين الكبار الذين أرسوا قواعد الليبرالية الجديدة بالغرب، وفي مقدمتهم الرئيس الأمريكي السابق رونالد ريغن Ronald Reagan، ومارغاريت تاتشر Margaret Thatcher...

لقد أسس هايك مع زملاء آخرين له من بينهم الاقتصادي الأمريكي ملتون فردمان Milton Friedman[2]، وكارل بوبر Karl Popper، جمعية «مونت بليران» بسويسرا سنة ١٩٤٧م، وأعلنوا في بيانهم التأسيسي أن القيم المركزية للحضارة في خطر،

(١) فريدريش هايك فيلسوف واقتصادي نمساوي عاش ما بين ١٨٩٩ و١٩٩٢، حائز على جائزة نوبل في الاقتصاد سنة ١٩٧٤، يعتبر مرجعا رئيسا لليبرالية الجديدة.

(٢) اقتصادي أمريكي حائز على جائزة نوبل سنة ١٩٧٦.

وأن الشروط الأساسية للكرامة والحرية، ضعيفة إن لم تكن غائبة، وذلك راجع لعدة أسباب منها انحطاط الإيمان بالملكية الفردية والسوق التنافسية، الذي يؤدي بدوره إلى ضياع الحرية، والعجز عن الحفاظ عليها[١]، وقد كان هذا الإعلان إيذانًا بميلاد الليبرالية الجديدة، كمدرسة فكرية واقتصادية، والتي تأخر ظهورها العملي إلى أواخر السبعينيات من القرن الماضي.

فالليبرالية في نظر هايك، ومن نحا نحوه أمثال الفرنسي باسكال سلان Pascal Slin[٢]، ليست هي المساواتية égalitarisme، والمُطلقية الديمقراطية absolutisme démocratique، والعِلموية scientisme[٣]، التي تعارض في مؤداها النهائي الليبرالية الحقة، وتكرس ما يسميه سلان بالبنائية[٤]، والتحكم الممارس من طرف الاشتراكيين واليمينيين على حد سواء، بل الليبرالية هي التي تتأسس على ثلاث دعامات رئيسة: الحرية؛ والملكية؛ والمسؤولية[٥]. وإذا كان معظم الليبراليين مجمعين مبدئيًا

---

(١) ديفيد هارفي، الليبرالية الجديدة (موجز تاريخي)، ترجمة مجاب الإمام، مكتبة العبيكان، الرياض، ط. ١/٢٠٠٨، ص. ٣٩.

(٢) باسكال سلان: اقتصادي فرنسي من أبرز كتبه كتاب الليبرالية، الذي ترجمه تمالدو محمد، متخصص في النظرية النقدية والمالية العمومية.

(٣) نفسه، ص. ٢٩.

(٤) البنائيون هم أولئك الساسة والمفكرون الذين يصدرون في أفعالهم عن تصورات للمجتمع يلزمون بها الجماعة، ويحاولون بناء النظام الاجتماعي وفق هذه التصورات.

(٥) نفسه، ص. ٧١.

على هذه الدعامات، ولا يرفضونها، فإن تحديدات الليبراليين الجدد لهذه الدعامات مختلفة تمامًا عن زملائهم الكلاسيكيين ومن على رأيهم إلى اليوم، فالحرية في مفهوم الليبرالية الجديدة هي قرينة الملكية، ولا تتصور بعيدا عنها، بل أكثر من ذلك تتحدد بها، فقبل الملكية، لا معنى للحرية، وإن حقوق الملكية التي يتمتع بها الآخرين هي التي تضع الحدود والقيود على حريتنا. أما المسؤولية فهي مفتاح التنظيم الاجتماعي، وهي كذلك لا تنفصل عن الحرية، فالحرية والمسؤولية عنصران غير قابلان للفصل . . ، يقول باسلان في هذا الصدد: «إن قولنا، بأن مجتمعا ما مجتمعا حرا، يعني أن كل فرد داخل هذا المجتمع، يتحرك ككائن حر. وبالتالي فإنه يتحرك وفق أهدافه الخاصة ومعلوماته الشخصية. وما دام يتحرك بحسب ما تمليه عليه إرادته المستقلة، فإنه «مسؤول» عن تبعات أفعاله. وباستطاعتنا بالتالي، إن لم يكن من واجبنا شرعا، أن نحمله كل تبعات فعله. وإلا لما كان حرا. ولكان من الممكن تحميله إذاك تبعات أفعال الآخرين. وهكذا لا يمكن أن نعتبر الإنسان مسؤولًا، إلا حينما يكون حرا»[١].

فالمسؤولية- إذًا تتولد عن وجود الآخر، ولا يمكن الحديث عنها في غياب شخص يمكن احتمالًا الإساءة إليه[٢].

(١) نفسه، ص. ١٠٠.

(٢) نفسه، ص. ١٠١.

فمن خلال هذه المفاهيم المرجعية لدى الليبراليين الجدد، تبدو خصومتهم الشديدة للإكراه الذي تمارسه الدولة، بما فيها الدولة المسماة ليبرالية في شكلها الكلاسيكي، وكما هو ظاهر في النموذج الفرنسي، فتدخل الدولة في الدورة الاقتصادية، وتدخلها في العلاقة بين الأجير والمشغل، والسياسات الضريبية . .، كلها في نظر النيوليبراليين أشكال من الاعتداء على الحرية في جوهرها الإنساني، وترسيخ للأزمة الاجتماعية . .

ومن ثم، لتحقيق أعلى درجات الحرية في الواقع، وتحقيق الجوهر الإنسي لليبرالية، لا بد من مقاومة أشكال الإكراه السياسي، وتقليص دور الدولة وتداخلاتها في الحريات الفردية، وممارساتها. وقد تولد عن هذا النقد قلب جذري في المعايير، فبدل الدولة، أمسى الفرد في علاقته بالآخرين هو معيار الليبرالية، والدال على عمقها في الواقع[1].

إن رسالة النيوليبرالية إلى بقية العالم، وخاصة إلى أولئك الذين لا زالوا مترددين في الأخذ بها ذات وجهين: الأول، الدعوة إلى الاحترام العميق للحريات الفردية في علاقتها بالملكية والمسؤولية، فلا حرية مع سلطة الإكراه التي تمارسها الدولة، بتدخلها في الاقتصاد، والسياسات الضريبية . .، ومن ثم فهي تحفز الساسة والأحزاب على تحقيق مزيد من التحرر الاقتصادي،

(١) نفسه، ص. ٧٩.

وتعتبر هذا الإجراء وحده الكفيل بتحقيق سعادة الإنسان، وكرامته، ورفاهه.

أما الوجه الثاني، فيتمثل في حرص الدول النيوليبرالية وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية على ضم أكبر عدد من دول العالم إلى حلفها الاقتصادي، ودفعها إلى نهج سياسة ليبرالية جديدة، وذلك إما بمبادرتها التلقائية والطوعية إلى اتخاذ تدابير ليبرالية جديدة، أو استجابة لضغط المؤسسات الاقتصادية الدولية، الخاضعة للنهج الليبرالي الجديد، مثل البنك الدولي، وصندوق النقد الدولي، ومنظمة التجارة العالمية . .، وفي هذا السياق عرفت العديد من دول العالم ما يعرف بسياسة التقويم الهيكلي، التي تهدف إلى الخصخصة وإعفاء الدولة من التزاماتها الاجتماعية، ومن هذه الدول المغرب سنة ١٩٨٣م.

II- النيوليبرالية العربية
تمثلات سطحية وجزئية

السؤال الذي يطرح نفسه في مستهل هذا المحور: كيف تمثل العرب هذا التطور على مستوى الليبرالية، الذي جسدته بشكل واضح السياسات الأمريكية؟، وهل كانت الأوضاع العربية في نهاية القرن الماضي وبداية القرن الحالي تسمح للعرب بالإفادة من الليبرالية الجديدة؟.

إن السياسات النيوليبرالية التي انتهجتها عدد من الدول الكبرى على الصعيد العالمي، وفي طليعتها الولايات المتحدة الأمريكية، لم تكن سياسات داخلية صرفة، لا تمس، ولا تتداعى على الخارج، بل على العكس من ذلك، تحولت وبسرعة ملحوظة إلى سياسة عالمية، يشار إليها عادة بسياسات العولمة. وقد تمثل ذلك في النشاط الدولي لعدد من المؤسسات الاقتصادية العالمية الخادمة للنيوليبرالية، ومن أهم هذه المؤسسات منظمة التجارة العالمية (OMC)[1]، وصندوق النقد الدولي . . . .

(١) تأسست منظمة التجارة العالمية سنة ١٩٩٥م، بهدف تحرير الاقتصاد العالمي، وهي منظمة تابعة للأمم المتحدة.

(FMI)[1]، والبنك الدولي (BM)[2] . . . إلخ.

لقد تبنت هذه المؤسسات المذهب النيوليبرالي في خططها وسياساتها، حيث شجعت على مزيد من التحرير الاقتصادي، وتقليص دور الدولة في المجال العام . . ، وتمثل ذلك في النصائح والتوجيهات التي كانت تقدمها للدول الأعضاء في هذه المؤسسات وغيرها، والشروط السياسية التي كانت تفرضها على طالبي القروض والمساعدات من الدول الضعيفة.

ففي هذا السياق، وتحت ضغط الأزمات الاقتصادية المتتالية والخانقة التي تعرضت لها عدد من الدول العربية، خاصة منها الدول غير البترولية، توجهت عدد من البلدان العربية نحو المؤسسات المالية الدولية، طلبًا للدعم والمساعدة، وعلى رأس هذه المؤسسات البنك الدولي، وصندوق النقد الدولي. وقد أُلزمت هذه البلدان في هذه الظروف بعدد من السياسات النيوليبرالية، تجلت بالدرجة الأولى في سياسات الخصخصة؛ وخفض النفقات

---

(١) تأسس سنة ١٩٤٤م، يوجد مقره بواشنطن، كان الغرض منه تحديد الوسائل النقدية للتبادلات الاقتصادية بين الدول، كما يمنح القروض للدول.

(٢) تأسس البنك الدولي سنة ١٩٤٥م، وكان يحمل اسم البنك العالمي لإعادة الإعمار والتنمية، وهو من المؤسسات التابعة للأمم المتحدة، ومقره بواشنطن، وكان الغرض منه في البداية إعادة الإعمار وتحسين وتيرة التنمية بعد الحرب العالمية الثانية في بلدان أوروبا واليابان، لتصبح رسالته فيما بعد مكافحة الفقر من خلال إنتاج الأفكار، والتمويلات، وتقديم الإرشادات للدول التي تعاني من صعوبات ..

الاجتماعية في قطاعي الصحة والتعليم؛ وتحرير الاقتصاد .... ومن أبرز الدول العربية التي طبقت هذه السياسات، وبإيعاز من البنك الدولي والمؤسسات المالية الدولية الأخرى: المملكة المغربية، وتونس، ومصر ...

فبالنسبة للمغرب، وابتداء من سنة ١٩٨٣م، شرع في تطبيق ما يسمى بسياسة التقويم الهيكلي، وهي سياسة عمومية تهدف إلى التقليل من عجز الميزانية العامة، وتقوية موارد الدولة، والتخفيف من النفقات العمومية إجمالًا، والاجتماعية بشكل خاص، وذلك بهدف استعادة التوازن المالي.

فالمغرب في بداية السبعينيات من القرن الماضي، وتحديدًا في عهد حكومة أحمد عصمان (١٩٧٤-١٩٨٢)، وبسبب التحسن المفاجئ في أسعار الفوسفاط في السوق الدولية، التي انعكست إيجابًا على الميزان التجاري المغربي، والموارد المالية للدولة، فبسبب هذا التحسن ارتفع حجم الاستثمارات العمومية بشكل ملحوظ، واقترب النموذج التنموي المغربي من النموذج الاشتراكي الجزائري، حيث ارتفعت الأجور، وتم إحداث عدد مهم من مناصب الشغل العمومية، وزاد الإنفاق على التعليم ...، وذلك بهدف الرفع من حجم الطلب الداخلي.

غير أن كل هذه الإجراءات لم تحل المشكلة الاقتصادية الأساسية المتعلقة بالركود، وضعف نسبة النمو، وانخفاض الطلب الداخلي، بل على العكس من ذلك، زادت من حدتها، وضاعفت

من آثارها السلبية عدد من العوامل الأخرى كانخفاض أسعار الفوسفاط في السوق الدولية، والصدمة البترولية الثانية (١٩٧٩م)[١]، وسنوات الجفاف . . ، الشيء الذي دفع المملكة المغربية إلى البحث عن حلول جديدة، تُبعد عنها شبح الإفلاس.

فإزاء هذه المشكلة، لم يكن أمام الدولة المغربية هامش كبير للمناورة، والتحرك، ووجدت نفسها وجها لوجه أمام وصفات صندوق النقد الدولي، وتوصياته الداعية إلى نهج سياسة التقويم الهيكلي، التي تهدف إلى استعادة التوازن المالي للدولة. ومن أهم مرتكزات هذه السياسة: التخفيف من النفقات الاجتماعية (الصحة، التعليم، السكن)؛ الحد من التوظيف أو تقليله إلى حدود دنيا؛ الخصخصة؛ الرفع من الضرائب (رسم خاص على الواردات، حقوق التنمبر، الضريبة على القيمة المضافة، الرسوم العقارية) كتعويض لموارد الفوسفاط بسبب انهيار أسعاره . .

فابتداء من سنة ١٩٨٣م شرعت الدولة المغربية في تنفيذ عدد من هذه الإصلاحات الاقتصادية، وبرعاية صندوق النقد الدولي، وزادت قرارات الدولة التقشفية. ومن هذه القرارات على سبيل المثال لا الحصر: مراجعة صندوق الدعم، التقليص في الميزانية، التوقف شبه التام عن إحداث مناصب الشغل في القطاع العام،

---

(١) الصدمة البترولية الثانية مرتبطة بالثورة الإيرانية، وما نجم عنها من نقص حاد في تدفقات البترول في السوق الدولية، وارتفاع أسعاره.

بداية الخصخصة، تحرير التجارة الخارجية، انزلاق الدرهم، عدم تأطير الاقتراض[١] . . .

ولم يختلف المشهد كثيرًا في الدول العربية الأخرى، التي تتقاسم مع المغرب عددا من الأوصاف والمشاكل، وفي مقدمتها تونس التي اضطرت لنهج نفس السياسة الإصلاحية التي نهجها المغرب ابتداء من سنة ١٩٨٦م، ومصر بعدهما، التي وقعت مع صندوق النقد الدولي اتفاقية الإصلاح الاقتصادي والتكيف الهيكلي (ERSAP) سنة ١٩٩١م.

لقد أمست هذه الدول العربية بحكم الواقع، وقسرا، دولا نيوليبرالية، تنهج سياسة اقتصادية تحريرية، لكنها من الناحية السياسية حافظت على طابعها الشمولي/الاستبدادي، حيث استمرت كل أشكال ومظاهر احتكار السلطة، وقمع الحريات المدنية، والاستخفاف بحقوق الإنسان . . . ، الشيء الذي انعكس سلبا على مناخ الأعمال، وزاد -من جهة- من تفشي الفساد الاقتصادي، وأفرغ -من جهة ثانية- الإصلاحات الاقتصادية من محتواها التنموي والاجتماعي من ناحية ثانية، ذلك أن الحرية الاقتصادية ناقصة وغير ذات جدوى في غياب الحريات السياسية، وتكافؤ الفرص، ودولة القانون . .

---

(١) عبد الله ساعف، الإدماج والإقصاء في الحقل السياسي المغربي، نشرت في مجلة فكر ونقد، ع. ٢، رجعنا إليها في نسختها الإلكترونية على الرابط التالي: (http://www.aljabriabed.net/n02_01saaf.htm) الثلاثاء ٤ نونبر ٢٠١٤.

ومن ناحية أخرى عرفت الدول العربية البترولية نوعا آخر من الممارسة الاقتصادية النيوليبرالية، يناسب خصوصية هذه الدول، تمثل أساسا في الاستثمار القوي للعائدات المالية للبترول في البورصات العالمية، والأسواق المالية الدولية، وفي هذا السياق دخل عدد من رجال الأعمال والمؤسسات الخليجية في لعبة السوق المالي، الخاضع في جوهره لقواعد النيوليبرالية، كما توسع نشاط البورصات المالية الخليجية، وحولت جزءا مهما من الرأسمال الخليجي من الاستثمار في القطاعات الاقتصادية المنتجة إلى الاستثمار في المجال المالي. وقد منيت هذه النيوليبرالية بخسائر فادحة مع اندلاع الأزمة الاقتصادية العالمية مؤخرا[1].

إن التسرب النيوليبرالي إلى العالم العربي، الذي ابتدأ مع بداية الثمانينيات، وبإشراف رؤوس الليبرالية الجديدة بالعالم لم يكن مدعوما داخليا بليبرالية سياسية وثقافية واجتماعية قوية، بل أكثر من هذا، قامت الأنظمة العربية التي نفذت الإصلاحات الاقتصادية بتجريد هذه الإصلاحات من خلفياتها السياسية والثقافية، ومقتضياتها التحررية، وهو ما أدى مع مرور الوقت إلى استنبات ما يمكن الاصطلاح عليه «المعارضة النيوليبرالية» السياسية والثقافية بالعالم العربي، التي توسع مجالها، وذلك بالتوظيف الإعلامي للنجاعة الاقتصادية للنيوليبرالية الغربية، والتي

---

(١) مطاع صفدي، في رثاء النيوليبرالية العربية .. الرثة! .
(http://www.dctcrs.org/s6374.htm) الجمعة ٧ نونبر ٢٠١٤.

أكسبتها الثقة العملية بالمجال العربي، وعززت شرعيتها.

لقد تمثلت الليبرالية الجديدة بالعالم العربي على الصعيد السياسي بالدرجة الأولى في عدد من المثقفين والكتاب، الذين رأوا في المذهب النيوليبرالي الحل لجل الأزمات العربية المستعصية. ويعتبر هؤلاء أنفسهم ورثة الحركة الليبرالية العربية الكلاسيكية في أطوارها الرئيسة في القرنين التاسع عشر والعشرين. وتزامن ظهور تيار الليبرالية الجديدة بالعالم العربي مع عدد من التحولات بالإقليم العربي والعالم، وفي مقدمتها أحداث ١١ شتنبر (أيلول) ٢٠٠١م. ومن أبرز الأسماء التي اشتهرت في الإعلام العربي بدعواها إلى هذا المذهب، ومعارضتها الشديدة للاستبداد الدكتور شاكر النابلسي وأحمد البغدادي وسيار الجميل . . .

وقد ارتكزت الدعوى النيوليبرالية بالعالم العربي على مجموعة من المطالب والقضايا، من أبرزها:

- الدعوة إلى محاربة الإرهاب الديني والقومي والسياسي . . ؛

- اعتبار الأحكام الشرعية أحكاما وضعت لزمانها ومكانها؛

- اعتبار الموقف العدائي للدين من المخالفين موقفًا ظرفيًا سياسيًا واجتماعيًا . . ؛

- «عدم الحرج من الاستعانة بالقوى الخارجية لدحر الديكتاتورية العاتية واستئصال جرثومة الاستبداد وتطبيق

الديمقراطية العربية، في ظل عجز النخب الداخلية والأحزاب الهشة عن دحر تلك الديكتاتورية وتطبيق تلك الديمقراطية»، بحيث لا حرج من أن يأتي الإصلاح على ظهر دبابة بدل أن يأتي على ظهر جمل عربي؛

- الإيمان بالتطبيع السياسي والثقافي مع الأعداء، والاعتراف بالواقعية السياسية وما يجرى على أرض الواقع العربي السياسي؛ للوقوف إلى جانب العولمة وتأييدها، باعتبارها أحد الطرق الموصلة إلى الحداثة الاقتصادية العربية التي يمكن أن تقود إلى الحداثة السياسية والثقافية[1] . . .

ومن ناحية أخرى؛ تعتبر الصحوة الظاهرة للمجتمع المدني بالعالم العربي، والازدهار الملحوظ في دينامية حقوق الإنسان التي اتخذت في بعض البلدان شعارات مختلفة، منها دعوى الحريات الفردية .. أحد مظاهر التأثير المباشر للنيوليبرالية الاقتصادية وخلفياتها الفكرية والفلسفية، المعولمة، فدينامية المجتمع المدني بالعالم العربي تستهدف بالدرجة الأولى هيمنة الدولة، وتضخمها الخانق للمجتمع، بحيث يعتبر إحدى الآليات الفعالة في سياق توسيع مجال الحرية، والاستقلالية المجتمعية.

وفي هذا السياق لا يقل الدور الذي تقوم به هيئات ومنظمات

(١) شاكر النابلسي، من هم الليبراليون العرب الجدد، وما هو خطابهم؟، الحوار المتمدن- العدد: ٨٧٣-٢٠٠٤/٦/٢٣-٠٦: ٠٥ الرابط:

(http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid = 19771)

حقوق الإنسان في إقرار الحريات عن دور المجتمع المدني، بحيث تساهم هذه المنظمات في تعزيز الفردانية، وبناء مفهومها بالعالم العربي، فالحديث المتكرر عن الحريات الفردية، والضغط على الدولة والمجتمع على حد سواء داخليا وخارجيا من أجل احترام هذه الحريات يصب في نهاية المصب في خانة النيوليبرالية.

وإجمالًا؛ فإن الحركة النيوليبرالية العربية ظهرت متأخرة مقارنة بالنيوليبرالية الاقتصادية، التي أكرهت على تنفيذها عددًا من الدول العربية منذ بداية الثمانينيات من القرن الماضي، فهي تعتبر من بنات القرن الجديد، وبقيت حبيسة الفضاءات الإعلامية الافتراضية والورقية، ولم تتحول إلى حركة حزبية أو سياسية قوية، ومؤثرة، لها جمهور، ولا أدل على ذلك ضعف نضالها الديمقراطي قبل الربيع العربي، واللعنة الأخلاقية التي أصابتها بسبب دعمها لإسقاط نظام صدام حسين سنة ٢٠٠٣م، وغيره من المواقف.

غير أن مجموعة من الظواهر المرتبطة بها أو التي نتجت عنها كان لها الأثر القوي على الدولة الاستبدادية بالعالم العربي، واضطرتها إلى الانفتاح على المجتمع المدني وثقافة حقوق الإنسان، وعلى رأسها منظمات المجتمع المدني، التي واجهت تغول الدولة، وحاولت منازعتها أو مشاركتها بعض الاختصاصات، وأيضًا منظمات حقوق الإنسان، التي انتقدت بشدة انتهاك الدول العربية المتكررة لحقوق الإنسان العربي في التعبير والرأي والتنقل . . .

الفصل الرابع

في مراجعة التجربة الإصلاحية العربية

مُقَدِّمَة

لقد عانت التجربة الإصلاحية العربية من جملة من الأعطاب، كانت وراء محدودية مردودها التاريخي والنهضوي، وإذا كان التأليف والحديث عن ثغرات التجربة الإصلاحية العربية فكرا وممارسة ليس جديدا في الأدبيات النقدية العربية، وتوجد كثير من النصوص في نقد الإصلاح بالعالم العربي، فإننا نظن أن ما تحقق على هذا الصعيد لا يغلق برنامج البحث، بل على العكس من ذلك، لا زال العرب بحاجة ماسة إلى فقه أعطاب الإصلاح، والاستفادة منها في المستقبل.

إن هذه الفقرات القصيرة التي نضعها بين يدي القارئ الكريم في نهاية هذه الدراسة، تشير إلى عدد من الأعطاب التي عانت منها المبادرة الإصلاحية العربية، والتي تعكس رؤية مختلفة لمسائل الإصلاح. وقد قسمنا عملنا في هذه الفقرات إلى محورين محور تناولنا فيه الأعطاب والعوائق البنيوية والتاريخية؛ ومحور يتعلق بالأبعاد الاغترابية في الإصلاحية العربية، وبصفة خاصة لدى التيار التغريبي.

١- العوائق البنيوية والتاريخية:

لقد تعرضت الإصلاحية العربية **كخطاب** منذ ظهورها بالعالم العربي إلى سيل من الانتقادات، وجملة من التحفظات صدرت عن جهات مختلفة، وحد بينها الخوف من الفكرة الغربية، وتداعياتها المحتملة على الهوية والخصوصية والاستقلال والرغبة في تحقيق العدالة الاجتماعية . . . ويمكن تقسيم هذه الانتقادات إلى **انتقادات عامة** توجهت أساسا إلى جذور الفكرة الغربية وأصونها الفلسفية والفكرية، وصدر أغلبها عن الاشتراكيين وبعض «الإسلاميين»[(١)]؛ **وانتقادات خاصة**، توجهت أساسًا إلى مفهوم لإصلاحية العربية وحدودها، وإمكاناتها النهضوية، والأغلاط التي وقعت فيها على مستوى الفهم والممارسة[(٢)] . . .

ونظرا لطبيعة هذه الدراسة ومراميها، فإن النقد الذي سنمارسه على الحركة الإصلاحية العربية في هذا المستوى يندرج ضمن القسم الثاني أي النقد الخاص، إذ سنحاول فهم أزمتها، وحدودها

---

(١) نستعمل مفهوم الإسلاميين في هذا السياق ليس بالمعنى المتداول اليوم، الذي يشير إلى حركة سياسية ..، بل نستعمله للإشارة إلى معارضي الليبرالية باعتبرها قاتلة للهوية والخصوصية المحلية.

(٢) من المراجعات النقدية المهمة والجادة لليبرالية بشكل عام، ولليبرالية العربية كتاب الدكتور الطيب بوعزة، الذي استوعب فيه الفكرة الليبرالية في جذورها وتطورها، وأبان عن حدودها الفلسفية، وهو من الكتابات القليلة بالعالم العربي، التي تندرج جزئيا في استراتيجية «النقد المزدوج» الذي من شأنه تطوير الفكرة الإصلاحية بالعالم العربي. (الطيب بوعزة، نقد الليبرالية، دار المعارف الحكمية، بيروت).

في السياق العربي، وبمنهج تحليلي يرد الأمر إلى التاريخ وقوانينه، لا إلى نقص في عبقرية الرواد.

إن المقاربة النقدية للحركة الإصلاحية في تجلياتها العربية، ومن منظور النقد الخاص، لا يمكن تنفيذها بشكل عشوائي، دون التفات إلى تعقيدات النظر للظواهر التاريخية في سكناتها وحركاتها، ومن ثم لا بد من التمييز في هذا المستوى بين نوعين من النقد الخاص: **نقد خاص بنيوي،** يتوجه إلى البنية في ثباتها واستقرارها؛ **ونقد خاص تاريخي،** ينظر إلى الظاهرة في حركاتها وتطورها الزمني، وما ينجم عن هذا التطور من أثرٍ وتحول وتبدل.

وبناء عليه، سينقسم نظرنا النقدي إلى مستويين اثنين: نقد بنيوي؛ ونقد تاريخي.

أ- النقد البنيوي:

إن الحركة الإصلاحية بالعالم العربي -كما أسلفنا القول- سواء في بداياتها أو في لحظات نضجها، تستند في جوهرها إلى تمثلين متقابلين: تمثل لتجربة التحديث الغربية، وصورة عنها؛ وتمثل للواقع العربي، وأسباب تخلفه، وعجزه التاريخي، ومن ثم فجانب من الخلل والضعف الذي عانى منه الخطاب الإصلاحي العربي يكمن في هذين التمثلين.

لقد التقى العرب أول ما التقوا بأعراض التجربة الغربية ومظاهرها المادية، التي عكسها النجاح الحضاري الكبير للغرب،

وكانت أولى هاته اللقاءات غير ودية، وعبارة عن مصادمات عنيفة، واحتلالات عسكرية، ليتطور الأمر بعد ذلك إلى زيارات، واكتشافات، ومعاينة مباشرة. ونتيجة لهذا «التعارف الحضاري» تكونت لدى العرب صورة عن تقدم الغرب وأسبابه، وخطرت لهم -أيضًا- فكرة الانتفاع به، وإمكانية اقتباسه. ولا زالت النصوص الإصلاحية الأولى تنضح بالأمثلة والعناصر المكونة لهذه الصورة.

كانت الليبرالية الأوروبية أو الغربية في نظر الإصلاحيين العرب في الطور الأول، وإلى حدود الحرب العالمية الثانية تقريبا، هي الأسلحة الفتاكة، التي بحوزة الجيوش الغربية، والتي تمنحها التفوق على بقية الجيوش؛ وأشكال ووسائل الاتصال والمواصلات البحرية والبرية والجوية ..؛ والعلوم والتقنيات المختلفة، التي تشكل قاعدة التقدم في سائر المجالات وبشكل خاص في المجال العسكري ...؛ بالإضافة إلى الديمقراطية، والحريات، والإدارة ...

وبالرغم من التقدم الملموس في فهم الليبرالية الغربية لدى العرب، الذي تكشف عنه المقارنة بين أوائل الإصلاحيين ومتأخريهم، فإنه لم يكن على درجة من القوة والعمق ليصحح ضعف وهشاشة التمثل العربي لتلك التجربة التحديثية، ويقطع مع الخلل بشكل نهائي، حيث بقيت بعض العيوب لصيقة بالرؤية العربية لها.

فعلى سبيل المثال لم يناقش الإصلاحيون العرب الجذور

الفلسفية لليبرالية الغربية، المرتبطة بمذهب اللذة أو المنفعة؛ ومفهوم الفردانية؛ ومفهوم الحرية؛ والملكية؛ والسعادة الإنسانية . . ، التي تشكل أساسات الرؤية الليبرالية الغربية، واقتصرت أحاديثهم في هذه المواضيع -على قلتها- على أحاديث الصحافة، والمقالات الخفيفة في الجرائد . . ، التي لا يمكن التعويل عليها في بناء فكر إصلاحي عربي عميق[١]. فبالعودة إلى كل ما كتبه تقريبًا الإصلاحيون العرب إلى الأربعينيات من القرن الماضي، وما قبلها، لا نكاد نعثر على مقالة فلسفية جادة، تناقش الليبرالية الغربية، وتحاول أن ترفع التعارض بينها وبين التصور الإسلامي للسعادة، والإنسان . . .

إن هذه السطحية أو «السياسوية» التي ميزت الخطاب الإصلاحي العربي في طوره الأول، انعكست على قدرته التأثيرية في المسار النهضوي، وأربكت خطواته الإصلاحية، بحيث لم تكن له أجوبة مقنعة وواضحة عن الإشكالات الفلسفية، التي يثيرها الخطاب الليبرالي الغربي بالمجال العربي، ولم يكن له -أيضًا- إدراك جيد للإعاقة التي يتسبب فيها التعايش مع هذه الإشكالات.

ولعل بعض هذا العجز أو القصور في الإصلاحية العربية، يجد تفسيره في التأثير السلبي للفكر الفرنسي الذي تأثر به معظم الإصلاحيون العرب، من رفاعة الطهطاوي إلى طه حسين، ذلك أن

---

(١) انظر ما كتبه على سبيل المثال لا الحصر لطفي السيد وطه حسين.

النشأة الفلسفية الحقيقية لليبرالية الغربية كانت خارج فرنسا، وتحديدا في إنجلترا وألمانيا . . .، ومنها انتقلت إلى باقي أوربا والغرب، غير أن الفرنسيين ولأسباب تاريخية لم يطوروا كثيرًا النظرية الليبرالية الغربية، خاصة على المستوى العملي، ولم يسهموا فيها بقوة مقارنة بالإنجليز والألمان . .، والاستثناء الوحيد، الذي نعثر عليه في هذا السياق هو لطفي السيد الذي انفتح على التأثيرات الليبرالية الإنجليزية، وقرأ لستيوارت ميل وآخرين، غير أنه، وبالرغم من اطلاعه على النصوص الإنجليزية، لم يوفق في إبداع نص فلسفي عربي إصلاحي.

إن أقرب طريق مستقيم إلى النهضة بالعالم العربي، الذي لم يهتد إليه العرب، وخانتهم الإمكانيات لسلوكه، هو إنتاج مرجعية فلسفية إصلاحية عربية، تتواءم مع طبيعة الشخصية العربية- الإسلامية (الشرقية)، ومفاهيمها الثقافية، وللأسف، شيء من هذا لم يحصل، ولو كان قد تم شيء من هذا، لاختلف تاريخ الإصلاحية العربية، واتخذ منحى آخر.

ومن ثم، فالفقر الفلسفي الذي عانت منه الإصلاحية العربية، أثر بشكل كبير على أولوياتها واختياراتها الإصلاحية، وأثر أيضًا على أدائها الإصلاحي، في حين كانت الحاجة ماسة إلى مرجعية فلسفية، تكون أساسا لثورة ثقافية، وحركة إنسية، تصوغ العقل والوجدان العربيين صياغة جديدة، تتيح للإنسان العربي فرص الاندماج في العصر، والتخلص من التوترات الحادة في الثقافة

العربية المعاصرة، مثل التوتر القائم بين الديني والدنيوي (السياسي)؛ وتوتر العلاقة بين الإسلام والعقل والتاريخ . .

ومن الأمثلة التي تحضرنا في هذا المقام، والدالة على نوعية المشاكل التي عانى منها الخطاب الإصلاحي العربي بسبب غياب المرجعية الفلسفية، النقاش الذي تم بين عدد من الإصلاحيين العرب حول الإسلام والعقل، ففي الوقت الذي دافع الإمام عبده وغيره على أن الإسلام دين العقل، وتكفي الإنسان المسلم العودة إلى إسلامه الصحيح حتى يكون أكثر عقلانية، وتجاوبا مع حكم العقل، عارضه آخرون أمثال فرح أنطون، بالدعوة إلى الفصل بين الدين والعقل، على غرار ما تم بالغرب، وأن الصلة بين الطرفين مضرة بالعقل والتقدم[١]، في حين أن الإشكالية الرئيسة تتعلق بمفهوم العقل في ذاته، أي عقل نقصد عندما نصرح «الإسلام دين العقل»؟، وهل نعي آثار الخصوصية التاريخية في مفهوم العقل الأوروبي؟ .

للأسف، لقد أهمل الإصلاحيون الأوائل هذا الجنس من الأسئلة، وبحثوا عن الحلول السهلة، التي لم تكن يوما ما حلا لأية مشكلة، وهو ما أدى إلى خسائر فادحة على الصعيد

(١) انظر على سبيل المثال النقاش القوي والحاد بين الإمام عبده وفرح أنطون حول عدد من القضايا من هذا القبيل الإسلام والعقل، الإسلام والعلم ... (فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته، م. س. الأمام عبده، الأعمال الكاملة (الإصلاح الفكري والتربوي ..)، م. س، ص. ٢٥٧-٣٧٦).

النهضوي، أدخلت الإصلاحية العربية في ظلمات بعضها فوق بعض. وقد انتبه المفكرون العرب متأخرين إلى هذه الثغرة في فكر الإصلاح، وحاولوا تقديم بعض الأطاريح في هذا المجال، ومن أهم النصوص في هذا الباب، مشروع تجديد العقل العربي للمرحوم محمد عابد الجابري، وكتاب «مفهوم العقل» للأستاذ عبد الله العروي وغيرها من الأعمال الأخرى.

أما فيما يتعلق بالخلل على مستوى تمثل ظاهرة التخلف والانحطاط العربي، فيتجلى في الإدراك الناقص لها، **فلم يكن إدراك الانحطاط في بلاد العرب مستقلا عن درجة تعرفهم على التقدم الغربي، حيث كان ثاويا وراء كل خطاب حول التخلف في الفكر الإصلاحي العربي، إلى درجة تحول مع مرور الوقت إلى معيار، تُعَيَّرُ به جهود الأمة النهضوية.**

ومن ثم، **فقد كان الوعي العربي بالتخلف والانحطاط مشروطًا بدرجة المعرفة بالتقدم الغربي، ونظرا لهذا الارتباط، لم يكن تصور ظاهرة الانحطاط والواقع المتخلف ثابتا ومستقرا في الخطاب العربي، بل كان تصورا تراكميًا، يعكس تراكم الوعي بالآخر**، فعلى سبيل المثال خطاب رفاعة الطهطاوي حول الانحطاط العربي، يختلف بشكل كبير عن خطاب لطفي السيد أو قاسم أمين . . إلخ.

وهكذا، إن الإدراك الجزئي وغير التام للانحطاط العربي، أثر بشكل كبير على الخطاب الإصلاحي العربي، وحد من فعاليته،

ففي البداية كان يتصور البعض أن مغادرة محطة التخلف والالتحاق بنادي الدول المتقدمة، دونه مجموعة من القرارات السياسية، كإرسال البعثات، وإنشاء بعض الصناعات، وتنظيم الانتخابات . . ، غير أن الواقع، وتطورات الأوضاع، أبان أن المسألة أعقد من ذلك بكثير، وتحتاج إلى تغيير ثقافي، واجتماعي، وحركة مدنية . . إلخ.

إن إشكالية تعريف التخلف العربي، التي انكسرت على ظهره الكثير من المشاريع الإصلاحية العربية، وعلى رأسها المشروع الليبرالي، تعود بالدرجة الأولى إلى «المعيارية الغربية» التي شرطت الوعي الإصلاحي العربي، والمستندة إلى توترات خارجية (العلاقة مع الآخر)، أكثر من استنادها إلى توترات داخلية، فلو تصورنا -مثلا- عدم نزول الغرب بديار العرب، وتضييقه عليهم، وسطوه على متاعهم . . ، لم تكن لتتولد لديهم الحاجة إلى الإصلاح.

ومن ثم، فالتوترات الموضوعية (الثقافية والاقتصادية . . .) التي عانى منها العالم العربي، خلال عصر النهضة لم تكن تتناسب والمفاهيم الغربية التي استدعاها الإصلاحيون الأوائل، والتي كانت في غالب الأحوال زائدة عن الحاجة الموضوعية، ونظرا لعدم التناسب هذا، كانت -دائمًا- بعض الاقتراحات النظرية أكبر من الحاجة، ولم تكن -في غالب الأحيان- حلًا، بل كانت مشكلة، فالعطشان لا يشرب إلا بقدر ما يروي عطشه.

لقد طرح بعض الإصلاحيين في أواخر القرن ١٩م وبداية

القرن ٢٠م أفكارا إصلاحية جد متقدمة في الميدان الاجتماعي، من أشهرها فكرة تفعيل دور المرأة، وبالرغم من احتياط صاحب هذه الدعوة، واستدلاله عليها بأدلة كثيرة من الكتاب والسنة، فإنها في حينها كانت منكرة، وتُعرض صاحبها لأدقع النعوت، والتهم، ليس لأن صاحبها خالف الشرع، أو غَرَّب أكثر من اللازم، بل السبب الرئيس، يكمن في ضعف التناسب بين التوتر الاجتماعي المتعلق بموضوع المرأة من جهة، والجواب الذي قدمه قاسم أمين من جهة ثانية، والذي يعزز هذه الفرضية التحليلية هو أن دعوى قاسم أمين بعد التطور الذي عرفه التوتر الاجتماعي بعد منتصف القرن الماضي أمست حكمًا عامًا، وقناعة لدى الإسلاميين قبل غيرهم، ولأسباب تاريخية وموضوعية بالدرجة الأولى.

بقي أن نشير إلى أن التوتر الاجتماعي، الذي يعتبر المحرك الرئيس للتقدم الاجتماعي، لا ينشأ عن فراغ، بل ينشأ عن تحولات أخرى مرتبطة بالاقتصاد، والبنية الاجتماعية (القبيلة، المدينة)، وتفاعلات الاجتماع .. إلخ، التي تولد حاجة الإصلاح، وتضع لها حدودها.

ب- النقد التاريخي:

إن النقد التاريخي الذي سنوجهه للإصلاحية العربية في هذه الفقرة، يتعلق أساسا بتقييم دورها التاريخي، والنظر فيما إذا كانت قد عززت استقلال العرب، ورفعت مكانتهم بين الأمم، أم أنها ساهمت في إلحاقهم بالنماذج الحضارية الناجحة، وهو ما سيلصق

بها وصف التبعية والتغريب؟.

وقبل الجواب عن هذا السؤال، وحتى لا يكون حكمنا على التجربة الفكرية الإصلاحية انطباعيا، وهوى أيديولوجيا، لا بد من النظر في ميكانيزمات التقدم بالمجال العربي في علاقتها الجدلية بالفكرة الليبرالية الغربية.

لقد عاش العالم العربي خلال القرن ١٩م وإلى منتصف القرن ٢٠م -وهي المدة التي استغرقتها الليبرالية الكلاسيكية- حالة توتر عام، كان في البداية توترا عسكريا، ناجما عن الانكسار أمام القوى الغربية في أكثر من زاوية من زوايا العالم العربي، ليتطور بعد ذلك إلى توترات سياسية مرتبطة بقصور الدولة التقليدية، وتوترات اقتصادية وثقافية واجتماعية . . .

وتعتبر **هذه التوترات مصدر الطاقة الرئيس للتغيير، والإصلاح، والتقدم، والحداثة ..، وفي غيابها تمسي هذه الألفاظ كلمات جوفاء لا مدلول لها، وتمسي كل الحلول العملية التي تهدف إلى الإصلاح مجرد ترف، وتبديد للجهد، فالتوتر -إذًا- هو كهرباء التغيير والإصلاح.**

فالتباين والاختلاف الذي نلاحظه وإلى اليوم بين الدول العربية على مستوى البنيات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية . . يرجع بالأساس إلى درجة وحِدَّةِ التوتر الذي عاشته هذه البلدان في المجالات المختلفة، فالبلدان التي عاشت توترات حادة على المستوى السياسي -مثلًا- عرفت قدرًا مهمًّا من التقدم، خلافًا

للدول الأخرى التي لم تشهد توترا مماثلًا في القوة.

إن هذه التوترات الموضوعية بطبيعتها تستدعي الحل، وتولد الحاجة للإصلاح والتغيير، التي لا يمكن إهمالها أو تجاهلها، ونتيجة لهذه التوترات، والحاجة المتولدة عنها، عرف العالم العربي عدة تجارب إصلاحية، اختلفت نتائجها من بلد لآخر، فالتقدم السياسي -مثلا- الذي حققه العالم العربي، والابتعاد النسبي عن الدولة السلطانية من ناحية، والاقتراب من الدولة الحديثة من ناحية ثانية، هو نتيجة مباشرة للتوتر السياسي الذي عاشه العالم العربي منذ القرن ١٩م.

والجدير بالذكر في هذا السياق، أن دينامية الحلول الإصلاحية، تتألف -عادة- من عنصرين رئيسين: الخبرة المحلية (الخصوصية)؛ والخبرة الإنسانية، ولا نكاد نعثر على دينامية إصلاحية وفي جميع التجارب تقريبًا، لا تصطحب معها هذين العنصرين، ولا تدمج في حلولها المحلي بالكوني، والخصوصي بالإنساني.

فانطلاقا من هذه الخطاطة النظرية، التي حاولنا من خلالها تحليل التقدم التاريخي وفقه محركاته، يمكن تحديد الأزمة التاريخية للإصلاحية العربية، وجوانب الخلل التي اعترتها، في كون الكثير من الحلول التي قدمتها للتخفيف من التوتر الحضاري الداخلي كانت حلولًا تزيد عن الحاجة، واستدعاء للخبرة الأوروبية دون تدخل، ودون مراعاة للخصوصية، مما جعل الكثير من

الإصلاحيين العرب مجرد نقلة، ومترجمين، لا يستحقون وصف المصلحين. ولا يخفى أن مثل هذه الممارسة تعكس كسلًا عقليًا، وضعفا في الذكاء الحضاري.

فعلى سبيل المثال، طرح التوتر الاجتماعي الذي شهدته مصر في نهاية القرن ١٩م وبداية القرن ٢٠م عدة أسئلة اجتماعية جديدة، ارتبط معظمها بمكانة المرأة، ومن أهم المفكرين الاجتماعيين الذين تصدوا للجواب عن بعض هذه الأسئلة قاسم أمين المعدود في زمرة الليبراليين التغريبيين، وبالرغم من أن قضايا المرأة التي ناقشها، واحتج لها، في أصلها قضايا عادلة، فإن عددا من هذه القضايا لم يكن يعكس توترًا حقيقيًا، وأسئلة ملحة لدى المجتمع المصري في ذلك الوقت، بقدر ما عكس تأثرا قويا بالغرب، واختلالا في التوازن أمام نموذجه، ومن ذلك على سبيل المثال، مسألة الحجاب (جلوس المرأة في البيت)، والدعوة إلى خروج المرأة لمزاحمة الرجال في أعمالهم، التي جرت عليه انتقادات شديدة، فهذا السؤال لم يكن ملحا في المدينة المصرية في هذه الفترة، ولم تكن هناك حاجات حقيقية تدعو إلى ذلك، خلافا للريف المصري، الذي كانت المرأة فيه تخالط الرجل، وتشاركه أعماله، ولا تحتجب بالبيت منذ أمد طويل، ومع ذلك لم تُثر إشكالية الحجاب.

ومعظم الردود التي رد بها خصوم «تحرير المرأة» على قاسم أمين ركزت على هذه النقطة، وتسامحت مع النقط الأخرى، وفي

مقدمتها قضية تعليم البنات أو تربية البنات، التي كانت تشكل من منظور هذه المقاربة «توترا حقيقيًا، يستدعي الإصلاح». ومن أشهر هذه الردود التي نسوقها مثالا على صدق هذه الفرضية رد محمد طلعت حرب الموسوم بـ«تربية المرأة والحجاب»، وذلك سنة ١٨٩٩م. ويظهر من تحليل محمد طلعت، أن القضية التي أثارت النخب التقليدية المصرية، وعارضها كثير من العوام، هي قضية الحجاب، أي إظهار الوجه، وخروج المرأة للعمل، ومشاركة الرجال في الساحات والميادين ..، أما مسألة التربية والتعليم فلم يعترض عليه فيها أحد. والمستفاد من هذا المثال أن أطروحة قاسم أمين كانت تغريبا، باعتبار زيادتها عن الحاجة المصرية في ذلك الوقت، وتعكس تأثره بالغرب أكثر من تأثره بالتوتر الاجتماعي المحلي(١).

وهكذا؛ **فالنقل الزائد عن الحاجة الذي قام به عدد من الإصلاحيين العرب، جعلهم في أعين الكثيرين مجرد دعاة للتبعية، والإلحاق الحضاري، أو بعبارة أخرى أكثر تداولًا جعلهم دعاة للتغريب**، وقد كشفت ظاهرة النقل الزائد هاته أن معظم الأسئلة التي اشتغل بها التغريبيون، كان أغلبها متقدما، ولا **تمثل أسئلة تاريخية.**

وعمومًا؛ **إن مشكلة الإصلاحيين العرب في جوهرها، هي مشكلة إبداع فلسفي وفكري، قائم على الإنصات العلمي للواقع،**

---

(١) محمد طلعت حرب، تربية المرأة والحجاب، مطبعة الترقي، مصر، ط. ١٨٩٩.

و«النقد المزدوج» لهذا الواقع باصطلاح المفكر المغربي عبد الكبير الخطيبي[1]، يقول الخطيبي في هذا المعنى: «إن العالم العربي قد اهتز في نظامه وتصدع في كيانه الحضاري، فأصبح يعاني من تعددية شاملة، تتجلى في جميع أشكال المثاقفة والاضمحلال. وليس هذا المسلسل في حد ذاته خيرا ولا شرا. إنه مسلسل تاريخي يجب أن نقوم بتحليله .. لذا فأنا أدعو إلى نقد مزدوج: ينصب علينا، كما ينصب على الغرب، ويأخذ طريقه بيننا وبينه ..»[2]، ولا يخفى أن مثل هذه الممارسة المنهجية -بغض النظر عن أفقها المعرفي الذي عبر عنه الخطيبي، والذي قد نختلف معه حول فرضياته- كفيلة بتطوير الإسهام الإنساني للفكر العربي.

إن طائفة مهمة من الإصلاحيين العرب، وللأسف الشديد، لم يوفقوا في هذا النوع من النقد، لأسباب متعددة، من أهمها، هزالة معرفتهم بالخصوصية، وإهمالهم نقد التقليد والتراث، وإعجابهم الأعمى بالغرب، ذلك أن معظم من وصفوا بالتغريبيين من بين الإصلاحيين كانوا من خريجي كلية الحقوق وصحفيين، ولم يكونوا فلاسفة ومفكرين، ومن ثم، فبحكم هذه الظروف والخصائص التي اختص بها هؤلاء، ساهموا في تغذية عدد من النعرات،

---

(١) عبد الكبير الخطيبي من المفكرين المغاربة الكبار عاش ما بين ١٩٣٨ و٢٠٠٩، سوسيولوجي وأديب، كتب معظم أعماله بالفرنسية، من أشهر أعماله النقد المزدوج، والاسم الجريح ...

(٢) عبد الكبير الخطيبي، النقد المزدوج، منشورات عكاظ، الرباط، ٢٠٠٠، ص. ١١.

والأصوليات، ولم يخدموا قضية التقدم والنهضة العربية إلا بمقدار قليل.

ومن ناحية أخرى، إن الأزمات التي عانت منها الإصلاحية العربية في صورتها الليبرالية الكلاسيكية، والأخطاء التي وقعت فيها، هي نفسها تتكرر مع من يسمون أنفسهم الليبراليون الجدد، فلحد الآن جل المنشورات الصادرة عن الأسماء **النيوليبرالية هي مقالات صحفية، وكتابات خفيفة وسطحية، ليس بوسعها الجواب عن الأسئلة الفلسفية والفكرية التي تطرحها النبوليبرالية[1]، ولا تترجمها حتى، كما أنها في كثير من الأحيان تخطئ التقدير التاريخي، وتزيد عن الحاجة العربية، ولا تراعي الشروط التاريخية والظرفية التي تمر بها الجماعة العربية، الشيء الذي يجعل منها دعوة فجة للأمركة، وشكلا جديدا من التغريب والتبعية.**

إنها ببساطة -شأن سابقتها- تفتقد النقد المزدوج . . . ، الشيء الذي يفرغها من محتواها الإصلاحي والإنساني، والتاريخي.

٢- الإصلاحية العربية كحالة اغتراب:

إن التجربة الإصلاحية الغربية في جذورها الفلسفية كانت تسعى للاعتراف بكينونة الإنسان، و تحقيق سعادته من منظور عقلاني، وقد غيرت استنادا إلى هذا المنظور الفلسفي من وضع الإنسان الغربي مع التاريخ، وجلبت له الكثير من الفوائد، وسخرت

(١) الطيب بوعزة، نقد الليبرالية، دار المعارف الحكمية، بيروت، ص. ١٩٢-٢٠١.

له جزءا مهما من الطبيعة، وجعلتها خادمة لأغراضه، ولم تخل هذه الفلسفة في سعيها للتحقق التاريخي من إخفاقات وسلبيات أدخلت الإنسانية في أنفاق مظلمة، امتحنت مسبقاتها المثالية، وشككت في أخلاقياتها وإنسانياتها . .

لقد استهوت الليبرالية الغربية الكثيرين في أرجاء المعمور، وأغرتهم نجاحاتها باعتناق أفكارها ومبادئها، ومن بين هؤلاء العرب، الذين أكرهتهم أوضاعهم المزرية منذ ق. ١٩م على استدعاء المذهب الليبرالي، والاستعانة به في السعي للتقدم وطلب النهضة، غير أن «التقليد الليبرالي العربي»، وخلافا لعدد من التقليدات الناجحة في الشرق والغرب، لم يحقق النجاحات المرجوة، والمأمولة، بل على العكس من ذلك، كان سببا في العديد من المشاكل، والتوترات الثقافية والسياسية والاجتماعية، الناتجة عن ضعف التأصيل، وضمور النقد . .

وإذا كان التقليد في السياق الإنساني ظاهرة طبيعية، ومنتجة، وليست منكرة في ذاتها، فإن الشكل الذي تم به بالعالم العربي، والظروف المحيطة به، أفسدت ثماره، وضيعت نتائجه، وجعلت منه تقليدا أعمى، عوض أن يكون «تقليدًا نقديًّا» بصيرا، يدرك الظاهرة، وشروط تنزلها في الواقع.

ومن أهم أعطاب التقليد الإصلاحي العربي التي نبهنا إليها في الفقرات السابقة، وسنسعى فيما يلي إلى التذكير بها:

- **ضعف التأصيل الثقافي والفلسفي للمبدأ الإصلاحي**

بالمجال العربي: لقد افتتن العرب بفتوحات الإصلاح الليبرالي الغربي، وتعلقوا بنتائجه السياسية والاقتصادية، واجتهدوا في نقل هذه النتائج . . ، غير أن هذا الافتتان وما اقتضاه عمليا، لم يُحِلهم إلى الجذر الفلسفي لليبرالية، وينظروا فيما إذا كان موافقًا لهويتهم الثقافية، ومتناغمًا مع أسس اجتماعهم السياسي والمجتمعي.

ومن ثم، **إن النقاش الذي تجاهله الليبراليون العرب، والذي لا نكاد نجد آثارا دالة عليه، هو النقاش الفلسفي، الذي يشتبك مع الفكرة الليبرالية في نُوَيَّاتها الفلسفية، وينظر في جواز تعميمها، باعتباره فهما حقيقيا وسليما لكينونة الإنسان، أينما حلَّ، ومهما انتحل**، فالعربي الذي تحمل أعباء المشروع النهضوي الإصلاحي، هل كان -فعلا- إنسانًا إصلاحيًا، مدركا لمقوماته، باعتباره حرّا، عاقلًا ومتعقلًا، ملزمًا وملتزمًا تجاه الجماعة . .

وعلى فرض، وجود هذا الخطاب الفلسفي الإصلاحي المدرك لذاته، هل استطاع الإصلاحيون العرب أن يحولوا هذا الخطاب إلى ممارسة تربوية وتثقيفية، تهيء لهم قاعدة اجتماعية وسياسية عريضة، تحقق المعاني الإصلاحية على الصعيد التاريخي؟.

من خلال هذه القراءة المتأنية لتقلبات الفكرة الإصلاحية بالعالم العربي منذ ق. ١٩ وإلى اليوم، تبدو محدودية الإنجاز الفلسفي الإصلاحي، وضعف الجهد التأصيلي (العميق)، وهو ما جعل الإصلاحية العربية ظاهرة خطابية، وحالة تواصلية، أكثر منها مشروعًا فلسفيًا تاريخيا.

إن المهمة المؤجلة منذ عقود في الفكر العربي المعاصر، هي مهمة «النقد المزدوج» للذات من جهة، ولليبرالية الغربية باعتبارها فكرة بَرَّانية من جهة ثانية، والتي من شأنها بناء «تقليد عاقل وناقد» للمبدأ الإصلاحي، يخفف من الكثير من التوترات الثقافية والسياسية التي جرها علينا التقليد الأعمى، وضعف حاسة النقد، وعلى رأسها التوتر الناجم عن العلاقة بين الدين والسياسة.

وإجمالًا؛ فإن مآلات الإصلاحية العربية بأبعادها المختلفة، والتي لا يختلف اثنان حول ضعفها ومحدودية آثارها تفسرها الأعطاب البنيوية والتاريخية وحالة الاغتراب التي عاشتها، ولا يمكن لأي تيار إصلاحي اليوم وغدا أن يحقق بالمجال العربي مبتغاه إذا لم يفقه هذه الأعطاب، ويعمل على تجاوزها.

خاتمة

إن الحركة الإصلاحية العربية التي وقفنا على تموجاتها خلال مائة عام تقريبًا، هي ثمرة شرعية وطبيعية للاحتكاك العنيف حينا والسلمي حينا آخر مع الغرب. وإذا كان العالم العربي حقق الكثير من النتائج والمصالح من خلال هذا الاحتكاك فإنه بالمقابل -أيضًا- خسر كثيرًا من عناصر قوته التي كانت له في الماضي، وعلى رأسها الإجماع حول الإسلام كمنطلق، ومرجعية قيمية وثقافية، والتي لا زال الخلاف حولها إلى يومنا هذا.

ولعل النضج الذي حققه الفكر العربي في الفترة المعاصرة، والتجارب التاريخية التي مر بها العرب على امتداد مائة عام، توفر اليوم فرصة تاريخية لإحداث تسوية بين الخصوصية والكونية، وحل النزاع حول الإسلام وبه، لكن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق: هل الفكر العربي المعاصر، مدرك لهذه الفرصة التي يتيحها أمامه الراهن؟، هل هناك مؤشرات على حل قريب للصراع المزمن بين الخصوصية والكونية الذي مزق الذات العربية، وجعلها مشتتة بين نزعات الانغلاق والجمود والتطرف، ونزعات الانفتاح والتحلل؟.

إن تطور الأحداث من حول العرب، تؤكد بما لا يدع مجالا للشك، أن الإنسانية بحاجة إلى مبدعين أصلاء، يغنون الخبرة الكونية، ويساهمون في حل أزمات الإنسانية، وليست بحاجة إلى مُقلِّدة، الذين يعيدون الماضي، أو يعيدون الآخر (الحاضر)، فالمقلدة حيثما وجدوا لا ينتجون سوى أطر فارغة من المعنى غير قادرة على النفع لأوطانهم والإنسانية جمعاء.

وختامًا، أتمنى أن يكون هذا النص، شمعة صغيرة تساهم في التنوير العربي، وتجديد الفكر والممارسة الإصلاحية العربية والإسلامية، فلا مستقبل للعرب والمسلمين بدون جيل متحرر، مجدد، معتز بانتمائه الديني والثقافي، ومنفتح على الإنسانية، ومتصل بها.

والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل

امحمد جبرون

طنجة ١٢ يناير ٢٠١٥

مصادر ومراجع الدراسة

القرآن الكريم.

- الأفغاني جمال الدين ومحمد عبده،

العروة الوثقى (الأعمال الكاملة)، ج. ١، إعداد سيد هادي خسرو شاهي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط. ١/ ٢٠٠٢.

- أمين قاسم،

المرأة الجديدة، مطبعة الشعب، مصر، ط. ١٩١١.

تحرير المرأة، طبعة إلكترونية، منشورات موقع كتب عربية (www.kotobarabia.com).

الأنصاري جابر،

تحولات الفكر والسياسة في المشرق العربي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ع. ٣٥، ١٩٨٠.

- أنطونيوس جورج،

يقظة العرب، ترجمة نصر الدين الأسد، وإحسان عباس، دار العلم للملايين، بيروت، ط. ٨/ ١٩٨٧.

- أنطون فرح،

ابن رشد وفلسفته وفي ذيله ردود الأستاذ على الجامعة وأجوبة الجامعة، منشورات الجامعة، الإسكندرية، ١٩٠٣.

- آينالجيك خليل،

تاريخ الدولة العثمانية من النشوء إلى الانحدار، ترجمة محمد. م. الأرناؤوط، دار المدار الإسلامي، ط. ١/ ٢٠٠٢.

- ابن بشر عثمان بن عبد الله،

عنوان المجد في تاريخ نجد، تحقيق عبدالرحمن آل الشيخ، مطبوعات دارة الملك عبدالعزيز، ط. ٤/ ١٩٨٢.

- بوزينب الحسين،

الموريسكيون وقصبة الرباط، دار أبي رقراق، الرباط، ط. ٢٠١١.

- بوعزة الطيب،

نقد الليبرالية، دار المعارف الحكمية، بيروت.

- جبرون امحمد،

فصول من تاريخ المغرب والأندلس، دار أبي رقراق، الرباط، ط. ١/ ٢٠١٣.

- الحجوي محمد بن الحسن،

فهرسة محمد بن الحسن الحجوي، دار ابن حزم، بيروت، ط. ١/ ٢٠٠٣.

التعاضد المتين بين العقل والعلم والدين، تحقيق محمد بن عزوز، دار ابن حزم، بيروت، ط. ١/ ٢٠٠٥.

- حوراني ألبير،

الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت، ط. ١٩٦٨.

- حسين طه،

الأيام، ج. ٢، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ط. ١/ ١٩٩٢.

مستقبل الثقافة في مصر، دار المعارف، القاهرة، ط. ٢.

- حمان حفيظ،

المغاربة والثورة الفرنسية، منشورات الزمن، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط. ٢٠٠٢/١.

- حرب محمد طلعت،

تربية المرأة والحجاب، مطبعة الترقي، مصر، ط. ١٨٩٩.

- الحبابي محمد عزيز،

من الحرية إلى التحرر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط. ٢٠١٤/١.

الشخصانية الإسلامية، دار المعارف، القاهرة (ب.ت).

- الحصري ساطع،

العروبة أولا، كتاب إلكتروني، منشورات أنصار الطليعة، بيروت، القاهرة، ١٩٥٤.(http://anssar.al-taleaa.net).

- الخطيبي عبد الكبير،

النقد المزدوج، منشورات عكاظ، الرباط، ٢٠٠٠.

- ريمون جان،

التذكرة في أصل الوهابيين ودولتهم، ترجمة محمد خير البقاعي، منشورات دارة الملك عبد العزيز، الرياض، ١٤٢٤هـ.

- زريق قسطنطين،

الوعي القومي، دون م. ن، بيروت، ط. ١٩٣٩.

- ابن زيدان عبد الرحمن،

إتحاف أعلام الناس، ج، ٣، مطابع إديال، الدار البيضاء، ١٩٩٠.

- سليمان محمد حميد،

الغزو البرتغالي للجنوب العربي والخليج، مركز زايد للتراث

والتاريخ، العين، الإمارات العربية، ط. ٢٠٠٠.

- السيد أحمد لطفي،

مبادئ في السياسة والأدب والاجتماع، منشورات دار الهلال، ع. ١٤٩، س. ١٩٦٣.

تأملات، منشورات مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط. ٢٠١٣.

- سلان باسكال،

الليبرالية، ترجمة تمالدو محمد، منشورات منبر الحرية، الأردن، ط. ١/ ٢٠١٠.

- ساعف عبد الله،

الإدماج والإقصاء في الحقل السياسي المغربي، نشرت في مجلة فكر ونقد، ع. ٢، رجعنا إليها في نسختها الإلكترونية على الرابط التالي: (http://www.aljabriabed.net/n02_01saaf.htm) الثلاثاء ٤ نونبر ٢٠١٤.

- صلابي علي،

الثمار الزكية الثمار الزكية للحركة السنوسية بليبيا، مكتبة الصحابة، الإمارات الشارقة، ومكتبة التابعين، القاهرة، ط. ١/ ٢٠٠١.

- صفدي مطاع،

في رثاء النيوليبرالية العربية .. الرثة!.

(http://www.dctcrs.org/s6374.htm) الجمعة ٧ نونبر ٢٠١٤.

- الطهطاوي رفاعة،

مباهج الألباب المصرية في الآداب العصرية، مطبعة شركة الرغائب، مصر، ط. ١٩١٢.

- طربين أحمد،

تاريخ المشرق العربي المعاصر، المطبعة الجديدة، دمشق، ١٩٨٥-١٩٨٦.

- ابن عبد الوهاب محمد،

مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب، القسم الخامس الخاص بالرسائل الشخصية، أعدها للنشر عبد العزيز بن زيد الرومي ومحمد بلتاجي وسعيد حجاب، المركز الإسلامي للطباعة والنشر، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ١٣٨٣هـ.

- العروي عبد الله،

مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط. ٤/ ٢٠٠٨.

مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، البيضاء - بيروت، ط. ٤/ ٢٠٠٧.

الأيدلوجية العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، البيضاء- بيروت، ط. ٣/ ٢٠٠٦.

مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط. ٤/ ٢٠٠٨.

- عمارة محمد،

عبد الرحمن الكواكبي شهيد الحرية ومجدد الإسلام، دار الشروق، القاهرة، ط. ٢/ ١٩٨٨.

- بن عدادة آسية،

الفكر الإصلاحي في عهد الحماية: محمد بن الحسن الحجوي، المركز الثقافي العربي، البيضاء - بيروت، ط. ١/ ٢٠٠٣.

- عبده محمد،

الأعمال الكاملة (الإصلاح الفكري والتربوي والإلهيات)، تحقيق

وتقديم محمد عمارة، الهيئة العامة المصرية العامة للكتاب، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٩.

- الغساني محمد،

رحلة الوزير في افتكاك الأسير، منشورات دار السويدي للنشر، أبو ظبي، والمؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط. ١/ ٢٠٠٢.

- غيوم سبيرتان، وبلان،

الفلسفة السياسية في القرنين التاسع عشر والعشرين، ترجمة عز الدين الخطابي، منشورات المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط. ١/ ٢٠١١.

- الفاسي علال،

النقد الذاتي، منشورات مؤسسة علال الفاسي، ط. ٨/ ٢٠٠٨.

الحرية، مطبعة الرسالة، الرباط، ط. ١٩٧٧.

- فهمي منصور،

كلمة في حفل تأبين الإمام، جريدة الأهرام، ١٤ يوليو ١٩٢٢. الرابط التالي ٧/ ١٠/ ٢٠١٤: http://www.hindawi.org/blogs

- فريدمان ميلتون،

الرأسمالية والحرية، ترجمة مروة عبد الفتاح شحاتة، منشورات كلمات عربية، القاهرة، ط. ١/ ٢٠١١.

- القدّال محمد سعيد،

الإمام المهدي، دار الجيل، بيروت، ط. ١/ ١٩٩٢.

- كليمانز ريكر،

الليبرالية في تاريخ الفكر العربي، الناشر مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات، مؤسسة فريدريش ناومان، القاهرة، ٢٠١٠.

- الكواكبي عبد الرحمن،

طبائع الاستبداد، دار الشرق العربي، بيروت، ط. ٣/ ١٩٩١.

- الماوردي أبو الحسن عليّ،

الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية، بيروت، (ب.ت).

- المنوني محمد،

مظاهر يقظة المغرب، شركة المدارس ودار الغرب الإسلامي، البيضاء، ط ٢/ ١٩٨٥.

مظاهر يقظة المغرب، ج. ١، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة الأمنية، الرباط، ط. ١/ ١٩٧٣.

المصادر العربية لتاريخ المغرب، ج. ٢، منشورات كلية الآداب - الرباط، مطبعة فضالة، المحمدية، ط. ١٩٨٩.

- معلوم حسين،

الليبرالية في الفكر العربي، منشورات المركز المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، ط. ١/ ١٩٩٢.

- ميل، جون ستيوارت،

أسس الليبرالية السياسية، ترجمة عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦.

- الناصري أحمد بن خالد،

الاستقصا لإخبار المغرب الأقصى، مج. ٣، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. ١/ ٢٠٠٧.

- هيكل محمد حسين،

أحوال المرأة في الإسلام، ترجمة رفيدة مقدادي، منشورات الجمل، كولونيا، ١٩٩٧.

ثورة الأدب، دار المعارف، القاهرة، (ب. ت).
جان جاك روسو: مؤلفاته وكتبه، دار المعارف، القاهرة، ط. ١/ ١٩٢١.

- النابلسي شاكر،

من هم الليبراليون العرب الجدد، وما هو خطابهم؟، الحوار المتمدن- العدد: ٨٧٣-٢٠٠٤/٦/٢٣-٠٦: ٠٥، الرابط:

(http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid =19771).

- هارفي ديفيد،

الوجيز في تاريخ النيوليبرالية، ترجمة وليد شحادة، منشورات الهيئة السورية للكتاب، دمشق، ٢٠١٣.

الليبرالية الجديدة (موجز تاريخي)، ترجمة مجاب الإمام، مكتبة العبيكان، الرياض، ط. ١/ ٢٠٠٨.

- Guy Hermet, Bertrand Badie, Pierre Birnbaum, Philippe Braud, Dictionnaire de la science politique et des institutions politiques، Armand Colin, 3 ed. Paris, 1998.

- Ulrich Beck, Qu' est - ce que le cosmopolitisme?, Ed. Flammarion, Paris, 2006.